

# ابن سينا

الطبيب

تأليف

البارون كازادوفو

نقله إلى العربية

عادل زعبي

راجعه وفحص فهارسه وأبوابه وقدم له

محمد عبد الغني حسن

دار بيروت

للطباعة والنشر



ابن سینا



# ابن سينا

تأليف  
البارون كازادوفو

نقل إلى العربية  
عادل زعنتر

راجعته وفصلت فهارسه وأبوابه وقدم له  
محمد عبد الغني حسن

من منشورات اللجنة الأوروپية للتعريب والترجمة والنشر

دار بيروت  
للطباعة والنشر  
بيروت ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م

الطبعة الأولى

١٩٧٠

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تقديم

ليست هذه مقدمة ولا شبه مقدمة .. فأنا أعلم أن صديقي فقيد العلم والعرب والإسلام « عادل زعير » ، كان عِقب فراغه من ترجمة هذا الكتاب — يجمع المادة لمقدمة طويلة ، كعهده فيما تولى ترجمته من روائع الفكر الغربي ، ولكن الموت لم يمهل ، فترك هذا الكتاب وغيره — مما نأمل أن يظهر قريباً — بلا مقدمات ...

وإذا كان الموت قد عما أسطار البلاغة ، فليس هناك أبلغ من هذه المقدمات الصامته ، أو هذه الصفحات البيض التي تركها عادل زعير ...

ولا ندرى ماذا كان يود الفقيد الكبير أن يقوله في تقديمه لهذا الكتاب أو لغيره مما أسكنه القضاء المحتوم عن أن يقوله ، ولكنه في مقدماته لما ترك لنا من آثار ضخمة أشرف عليها بنفسه ، وسكب فيها من ذوب قلبه ونور عينيه ،

كان يقدم الكتاب الذي يختار ترجمته ، ويقدم لنا مؤلفه تقدماً فيه من صدق العرض ، واستواء القصد ، وبلوغ الهدف ما يكشف عن قيمة الكتاب وضرورته للمكتبة العربية ، وللقارئ العربي .

وقد كان لعادل زعير - رحمه الله - في تخير الكتاب للترجمة ، منهج معين ، وقصد مرسوم ، ولم يكن اختياراً يحىء عفو الخاطر ، أو وليد اللحظة الخاطفة . وإنما كان اختياراً تنتج الأثاء ، والثروي ، وتعلمه مصلحة القارئ العربي ، وتفرضه اعتبارات وملاحظات كثيرة . ومن هنا كان - رحمه الله - رائداً عظيماً من رواد حركة النقل في العصر الحديث .

وخذ عناوين ما ترجمه لمؤلفي الغرب من كتب ، تجدها تدور دائماً حول العرب والإسلام ، وحضارة العرب ، وحياة النبي ، ومفكري الإسلام ، وروح الثورات ، وروح التربية ، وما إليها ... فهو لا يترجم أي كتاب يقع له ، ولكنه يدور ويبحث ، ويطلب البحث عن الكتاب الذي يجد فيه فضيلة لقومه ، أو نفعاً لأمة ، أو إنهاضاً للمثته ، أو فخراً لعروبه .

وأذكر - وهو الآن في جوار أصدق الشاهدين - أنني عرضت عليه ترجمة كتاب ( Visages de L'Islam ) بلديامات ، فلم يقطع فيه برأي إلا بعد زمن طويل ، ليرى مبلغ ما بين دفتيه من فائدة للعرب والمسلمين . فلما استبان له ذلك أقدم على ترجمته راضياً ، وأخرجته « دار إحياء الكتب العربية » فيما أخرجه للفقيه بعنوان « مجالي الإسلام » .

وما كنت أدري - وأنا أزور قبر عادل زعير صبيحة يوم الاحتفال بتأبينه في قاعة غرناطة يوم الجمعة ١٤ من مارس سنة ١٩٥٨ بمدينة نابلس - وما كنت أدري وأنا أنشد من مرثيتي له في أصيل ذلك اليوم :



لك الله من ضخّم التراث كأنما تحاول منه في ربي الخلد مأرباً

ما كنت أدري أن الأقدار ستلقي على كاهلي أمانة النظر في بعض الأصول الخطية لكتبه التي كانت معدّة للطبع قبل أن يلحق بربه . وهي أمانة كدت آبي حملها إشفافاً منها ؛ ولكنني وجدت من البر لصديق — ما رأيت منه في حياته كلها إلا برأبي — أن أشرف على طبع هذا الكتاب وكتاب آخر عن « الغزالي » لكارآدوفو ، على وجه أرجو أن أبلغ به الرضى من الله ، وبعض الرضى عن نفسي ، وبعض الرضى من روح ذلك الرجل الذي كان موفّقاً إلى أبعد حد ، حتى ليشق على نفسه وعلى غيره ، نشدائاً للكمال ، والتماساً لما كاد ينصرف عنه أكثر الناس اليوم من تحقيق وتديق .

والكتاب الذي تقدمه اليوم عن « ابن سينا » هو للبارون كسارادوفو ، وقد ظهر في مجموعة « الفلاسفة العظام » في باريس سنة ١٩٠٠ . وهو من الدراسات الأولى عن هذا الفيلسوف المسلم الكبير ، ويضاف الى مجموعة الدراسات الأوروبية — أو غير العربية — التي يجد القارئ بيانها التفصيلي في الكتاب الذي صنفه الأب ج . ش قنواي سنة ١٩٥٠ بعنوان « مؤلفات ابن سينا »

ولا يقولن قائل إن كتاب كارآدوفو عن ابن سينا قد استحدث بعده من البحوث والدراسات ما تعدّد حديثة بالنسبة إليه ، فمثل هذا القول لا يصح على قضايا العلم التي يجب أن يعرف أولها وآخرها ، وأن يوازن بين سابقتها وتاليها ، حتى تصحّ دراستها دراسة تطور ومتابعة .

وفضيلة كتاب كارآدوفو عن ابن سينا ، التي يدلّ بها أنه يكاد يكون بدءاً ومفتاحاً للكثير من الدراسات والكتب التالية له ، فهو رائد جاء بعده جيلسون ، وكوهلر ، ومانشون ، وجاردييه ، ودي بوير ، وشوفان اوبرييه ،

والآتسة جواشون ، وهورتن وغيرهم .

ولقد كاد يكون نقصاً في المكتبة العربية أن تخلو منها ترجمة لهذا الكتاب الذي يعدّ تقديرًا من مفكر أوربي مسيحي، لفيلسوف مسلم ، وتوضيحاً لفلسفته، وتحليلاً جيداً لآثاره في التفكير الإسلامي .

على أنه قد يكون هناك من آراء كارادوفو ما لا نقره عليه ، وما لا نطيل الوقوف أمامه ، فليس المقام مقام تعليق ، ولكن حَسْبُ هذا الكتاب أن يقرأه العرب والمسلمون في ترجمته الدقيقة ، وأن يعرفوا آراء غيرهم ليناقشوها ويدفعوها في معرض المناقشة والدفاع . وأن يأخذوا أطيب ما في الكتاب من بحث ودرس ومنهج ، فنحن حين نكلّف القوم غير ما في طباعهم نتطلب في الماء جلوة نار ...

ولقد كان عادل زعيتر هنا — كما كان وكما عرفه الناس في ترجماته — أميناً في النقل ، حفيظاً بالأسلوب ، مؤثراً للفصيح ، دقيقاً في الترجمة ، حتى ليرد العبارات المترجمة عن أصل عربي إلى أصلها العربي ، بعد مشقة البحث عنه في النصوص المطبوعة أو المخطوطة .

وكل ما في هذه الترجمة من نصوص عربية مردود إلى أصله ، إلاّ في ثلاثة مواضع اكتفى فيها المترجم — رحمه الله — بالترجمة عن الفرنسية ، مع الإشارة إليها بهذه السمة : ( \* ) تنبيهاً عليها .

وبالله التوفيق

محمد عبد الغني حسن

## مقدمة المؤلف

ليس هذا الكتابُ وقفاً على مذهب ابن سينا وحده ، وإنما يتناول بياناً  
نيسبياً للحركة الفلسفية التي ظهرت في الشرق بين الهجرة ووفاة ابن سينا ،  
والتي بدأ فيها مذهبُ هذا الفيلسوف كأعلى ذروة ، ويوجد بجانب الفِرَقِ  
والمذاهب التي جعلناها موضعَ بحثٍ في هذا الكتابِ فِرَقٌ ومذاهبٌ أخرى  
ظَلَّتْ خارجَ نطاقه ، أي المذاهبُ الكلامية والفِرَقُ السياسية والصوفية ،  
ولم يُعرَضْ علمُ الكلام إلاّ في بدايته ، وذلك مثلَ نقطة انطلاقٍ ، وقد  
قُدِّمَ في سياقِ عَرَضِهِ تحتَ شكلٍ ما بعد الطبيعة ، وأُلِمَّ بالسياسة مع  
الإيجاز في فِقْرِهِ حيثُ رُسمَ النطاقُ التاريخي الذي تَحَرَّكَ فيه أبطالنا ،  
وكذلك تناولنا بالبحث قليلاً ، وفي مواضع كثيرة ، أمرَ السياسة مثلَ علمٍ  
منفصلٍ معدودٍ قسماً من الفلسفة وفقَّ السُّنَّةَ اليونانية ، وأما التصوف فإن  
مؤلفينا سَيَسُوقُونَا في الغالب حتى عَتَبَتِهِ ، ولكن مع امتناعنا عن الخوض  
فيه ، وعلى ما نحن مُضْطَرُّون إليه من قَوْلٍ بعضِ كلماتٍ لإتمام ما بعد  
الطبيعة فإننا لن نَدْرُسُهُ مثلَ مذهبٍ مستقل .

والعلومُ التي نُعْنَتِي بها عناية خاصة هي : أولاً علمُ المنطق الذي كان

يَشْغَلُ مكاناً واسعاً في فلسفة ذلك الزمن وإن تُرِكَ في أيامنا ، ثم الطبيعيات وعلم النفس وما بعد الطبيعة ، أي هذه العلوم الثلاثة المرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً ، وستُمثِّلُ الفصول الثلاثة ، التي سنَقِفُها على هذه العلوم الأخيرة والتي ستَسْبِقُها مقدمة عن المنطق وتَعْقِبُها تَبِيعَةٌ عن التصوف ، جوهر المذهب الناصبي عن حركة الفكر التي يتألف منها موضوعُ هذا الكتاب .

وإننا لنطلب من القارئ أن يَتَفَضَّلَ يتناول هذا الكتاب من غير تعصب ، ومن الحَسَنَ أن يقاد لنا كاتقيادنا لمؤلفينا ، ولا ينبغي ، في حقِّ علمي لا يزال معروفاً قليلاً لدى الجمهور ، كالفلسفة العربية ، أن تُوضَعَ تسمياتُ الموضوع وما يقتضيه من مسائلَ بَدَآهَةٍ ، فالأجدرُ أن يُنْتَظَرَ ظهورُها من تلقاء نفسها كُلِّها أوْغِلَ في الدرس .

ومع ذلك فإنَّ هذه الملاحظة لا تَعْنِي أن الموضوع الذي نعالجه جديدٌ على الإطلاق ، فعلى العكس لا تَرَى قسماً من هذا الكتاب لا يستند إلى جهود سابقة متينة عميقة ، وهذا ما تدلُّ عليه تعليقاتنا ، بَدَدَ أن هذه الجهود لم تُشَمَّعْ ، في الغالب ، خارج وسط الاختصاص ، ولم تَتَجَمَّعْ نتائجُها ضِمْنَ مجموعٍ قَطُّ ، ونعتقد أن ساعة القيام بهذا الجَمْعِ وتسلِيمِ المادة التي أُعِدَّتْ في مُخْتَبَرَاتِ الاستشراق إلى الجمهور قد حَلَّتْ ، ونَرَى أن هذا المشروع يَعْزِضُ الآن من الطُمَأْنِينَةِ ما فيه الكفاية ، وعلى ما كان من عدم امتناعنا عن الإشعار بعمِلنا الشخصي في هذا الكتاب فإننا نعتقد ، مع ذلك ، أنه أَرُوْ موضوعي قائمٌ بذاته حيٌّ بجِياثه الخاصة مستقلٌ عن مؤلفه على الخصوص ، وأن الجزئيات تَتَجَمَّعُ فيه وتَتَسَلَّلُ بطبيعتها أكثر مما يصْنَعُ الكاتب .

ولا نتكلم باطمئنانٍ مِثْلَ ذلك عن أقسام تاريخ الفلسفة الأخرى في

الشرق الإسلامي التي ظَلَّتْ خارجَ نطاقنا ، ولم تتقدم دراسةُ المذاهب  
الكلامية ، ولا سيما الصوفية ، تقدّم المدرسة الفلسفية الخالصة ، ولا نَجْرُؤُ  
على عَرَض نتائجها على الْمُتَحَقِّقِينَ قَبْلَ أَنْ نَتناول من أيدي المستشرقين ،  
أيضاً ، بعضَ التصانيف التمهيدية الخاصة التي نستدعيها بأفئدتنا .

البارون دُوفُو

باريس ، مايو ١٩٠٠



## الفصل الأول

### لَاهُوتِيَّةُ الْقُرْآنِ

عيان الله لدى عماد - تجلي القدرة الإلهية - المعجزة  
القرآنية - ذات الله وصفاته - مشكلة القدر وعلم  
الله - جبرية القرآن - نظرية الوحي والملائكة





ليس القرآن رسالة فلسفة ، ولم يكن محمد فيلسوفاً ضيقاً ، وإنما  
 لَمَسَ محمد ، مثل نبي ، مسائلَ من النظام الفلسفي ، ومنَحَها حلُولاً  
 عِيَانِيَةً عَبَّرَ عنها تعبيراً حماسياً ، وقد صارت هذه الحلولُ التي تألفت  
 العقيدة الإسلامية منها نقاطاً ثابتة في البحث النظري الفلسفي لدى العرب ،  
 ولِذَا لم تَقُمْ أعمُّ مُعْضِلَةٍ في الفلسفة العربية على البحث عن الحقيقة ،  
 ما دامت هذه الحقيقة قد عُرِضَتْ في كثيرٍ من نقاطها الجوهرية ، بل قامت  
 على تأييد هذه الحقيقة ، التي وُضِعَتْ وضِعاً عِيَانِيّاً ببيانٍ تحليليٍّ عقليٍّ ،  
 وإقامة تعبيرٍ موافقٍ لَطُرُزِ الفلسفة القديمة مقامَ التعبير الحماسيِّ ، وهذا ما  
 يُمْكِنُ أن يُسَمَّى المُعْضِلَةُ السُّكُلَاسِيَّةُ <sup>(١)</sup> . أَجَلْ وُجِدَ من استطاعوا  
 بعد ذلك أن يُغْفِلُوا غَايَةَ هذه المُعْضِلَةِ ، وأن يَكُونُوا أَكْثَرَ مَبَالَاةً  
 بالفلسفة بما بالعقيدة التي كان يجب أن تظهر الفلسفة صورةً لها فقط ، وأن  
 يَسْتَخْدِمُوا الفلسفة حتى لتحريف العقيدة ، بَيْدَ أن هذه الأمور لم تَكُنْ  
 غيرَ حركات ثانوية في تاريخ الفكر العربي ، وأن البحث السُّكُلَاسِيَّ هو  
 الحركة الأَوَّلِيَّة ، وَلِذَا فإن من المهم أن تُذَكَّرَ ، في البداية ، مسألةُ  
 الاعتقاد التي نَمَتْ هذه الحركة على أثرها ، وهذا ما نَصْنَعُه بعَرَضنا لاهُوتِيَّةَ  
 القرآن .

---

(١) Scolastique .

وأول ما قام عليه عيانُ الله لدى محمد هو عيانُ الإله الواحد القادر ،  
وأول ما لازم النبي منذ عزلته في غار حراء هو مبدأ الوحدانية الإلهية ،  
خِلَافاً لمعتقدات العرب المشركين ، وأما مبدأ القدرة الإلهية فقد تقدّم في  
نفسه بنسبة تجلّي مقاومة العرب الجاحدين ثم تسليمهم .

وقد وكّدت وحدانيةُ الله بلا برهان في نصّ القرآن كما في صيغة  
الدين الإسلاميّ القائلة : « لا إلهَ إلاَّ الله » ، وهذا الإلهُ الواحدُ هو « يَهُوَه »  
اليهود وإلهُ إبراهيمَ وظهورُ نارِ العليّة : ﴿ وهل أتاك حديثُ موسى ،  
إذ رأى ناراً فقال لأهله امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ ناراً ... فلمّا أتاهَا نُودِيَ  
بأَمْوَى : إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى ...  
إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ ( ٢٠ ، ٨ - ١٤ )<sup>(١)</sup> ، وتزع محمدٌ من الرّبِّ  
قوةَ الإنسان حاكماً رفعه على المعتقدات النصرانية الثالوثية وعلى كثير من  
المعتقدات الشعبية كالتّي كانت تجعلُ من العزير ابناً لله ، أو كالتّي تحاول  
أن تجعلَ من الملائكة بناتِ لله ، وهكذا جعلَ من الله موجوداً واحداً  
منفصلاً عن العالم انفصلاً مطلقاً .

والنصوصُ الخاصةُ بالقدرة الإلهية كثيرةٌ إلى الغاية في القرآن ، وهي  
أكثرُ تفصيلاً مما هو خاصٌّ بالوحدانية ، وتكاد كلّها تكون ذات معنى  
دفاعي ، وإلهُ المسلمين ، كإلهِ اليهود ، يُثبّتُ بقدرته ، وتُرى قدرته  
نفسها .

وتتجلّى القدرةُ الإلهية على ثلاثة أوجه ، أي في الطبيعة والتاريخ العام

(١) نحمد على ترجمة القرآن لكازيميرسكي ، محمد ، القرآن ، باريس ، مكتبة شاربانيه ،

والمعجزة الحاضرة ، وأوجهُ التجلّي الثلاثةُ هذه توراتية .

والإلهُ الذي يراه محمدٌ في الطبيعة هو خالقُ العالمِ ومُدبّرهُ ، فكفّتي أن يقول له في ميفرِ التكوين : « لِيَكُنْ نُورٌ فَكَانَ نُورٌ » ، وهو الذي تفرّقُ أمامه البحارُ وتنبّ التلالُ وهو الذي تَحْمَدُهُ السماواتُ والأرضُ والشمسُ والنجومُ والرياحُ والصقيعُ وتُسَبِّحُ له جميعُ الموجودات كما قال مؤلّفُ المزامير ، واسمّعْ يا محمد : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ﴾ ( ٢٤ : ٤١ ) ، واسمّعْ أيضاً : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ( ٢ : ١٥٩ )<sup>(١)</sup> ، وليس لهذا التنبيه معنىٌ غيرُ البرهانِ أو الدليلِ على الباعث إلى الإيمان ، وهذا ظاهرٌ من آيةٍ أخرى يعترف محمدٌ فيها بالأصل التوراتي لبرهانه : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ﴾ ( ٦ : ٨٣ )

والدليلُ على قدرةِ الله بالتاريخِ العبريِّ وافرٌ في التوراة حيث يَرِنُ ، بلا انقطاعٍ ، صدى صوتِ يَهُوَه وهو يَصْرُخُ قائلاً : « أنا الذي أخرج آبائكم من أرضِ مصرَ ، وفتَحَ البحرَ أمامهم ، وأرشدتهم بالسحاب ، إلخ . » ، وتناول محمدٌ هذا الدليلَ ، ولكنه وَضَعَ فيه قوَّةً وبلاغةً أقلَّ مما في السابق ، ثم بما أن التاريخَ العبريَّ وحده لم يَكُنْ ليَهْزُ نفوسَ العرب

---

(١) هذا الرتم مخالف لأكثر ما بين أيدينا من مصاحف ، وهو ١٦٤ ، كما في مصحف المطبعة الأميرية بمصر ، والمصحف الذي أصدرته دار أحياء الكتب العربية وغيرها « عبد الغني » .

هزأ كافياً فإنه أضاف إليه وقائع أسطورية خاصة بتاريخ جزيرة العرب ،  
 كإهلاك بعض الأجيال القديمة الفاسدة بالغضب الإلهي وبعض الوقائع الصحيحة  
 القريبة من زمن الإسلام كأنهيار سد مأرب <sup>(١)</sup> وهذا الحادث الأخير صغير  
 إذا ما قيس بالخروج أو سببي بابل ، وله فائدة الدلالة على اتخاذ أساليب  
 الدفاع التوراتية في القرآن ، وفضلاً عن ذلك فإن النبي قد اختار لإثبات وجود  
 الإله خير ما في الطبيعة وأشد ما في التاريخ هولاً .

وأما الإثبات بالمعجزة فقد ادعى محمد أنه يأتي به ، ومع ذلك فقد طُلب  
 منه ذلك ، بئس أن من المعلوم أنه ، وهو خالٍ من موهبة الخوارق ، حاول  
 أن يجعل القرآن في نظر الناس معجزة ، ومن الطريف أن يلاحظ أنه  
 كان يشعر بالأحوال التي لا بد منها لجعل الإثبات بالمعجزة مؤثراً ،  
 وذلك بمطالبتة من يشاهدونها باستعداد قلبي ، ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ  
 أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ ، وَمَا  
 يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ، وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا  
 لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (٦) :

(١٠٩-١١٠) .

وفي القرآن يظهر أن عِلْمَ الله شرط لقدرته وأحد وجوهها تقريباً ،  
 ولا مراء في أن القرآن لا يشتمل على نظرية للعِلْم لدى الإنسان ولا عند  
 الله ، وإنما وكّد عِلْمَ الله في القرآن ونصّ فيه على أنه مُطْلَق كقولته ،  
 ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ

(١) انظر إلى مروج الذهب للمسعودي ، ترجمة اربيه دومينار وبناه دوكرتلي وطبعها ، ٣ ،  
 ٣٧٨ وما بعدها .

والبحر ، وما تَسْقُطُ من ورقةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، ولا حَبَّةٌ في ظُلُمَاتِ الأرض ولا رَطْبٌ ولا يابسٌ إِلَّا في كتابٍ مُبِينٍ ﴿٦ : ٥٩﴾ ، ويساورُ أتقياءَ المسلمين ، دائماً ، رأيٌ قائلٌ بأنه لا ينبغي للإنسان أن يحاولِ الخوضَ كثيراً في أسرارِ الله ، وهم ، كـمؤلفِ «التقليد» ، يكادون يَعُدُّونَ القُصُولَ العِلْمِيَّ تَدْنِيساً للقُدْسِيَّاتِ .

ولست ذاتُ الله وحياته موضعاً لبحثٍ مُنظَّمٍ أَكثَرَ من صفاته لدى محمد ، فهو لم يَقُلْ عنهما غيرَ ما هو عِيَانِيٌّ ، وإنما يُؤَكِّدُ بِجَلَالِهِ وروحانيَّةِ الله التي يُبَصِّرُهَا في صلته بوحْدانيته وقلوبه وعِلْمِهِ وجلاله ، وعنده أن الله لا يُمْكِنُ أن يُدْرَكَ ، وهو يُدْرِكُ كُلَّ شَيْءٍ ، وأنه ليس ذا عاهةٍ بَدَنٍ ، وأنه يَعْلُوُ الإنسانَ وكلَّ شَيْءٍ بطبيعته ، وأنه من العُلُوِّ فوقَ العالمِ ما يَتَعَدَّرُ معه حتى النظرُ إليه ، وليس هنالك غيرُ مثالِ مُوسَى لعاهلٍ شرقيٍّ ، غيرَ صورةٍ معظَّمةٍ للملكةِ سبأٍ التي تستقبل من وراءِ حجابٍ ملكَ الجُزُرِ القاصية الذي تنحني الرُّقَابُ في طريقه وتُخلِّقُ النوافذَ .

وترتبط في مبدأ جلالِ الله مسألةٌ كانت موضعَ جدَلٍ في علمِ الكلام الإسلامي كما اشتهر أمرها في السُّكُلَاسِيَّةِ النصرانية ، وهي رؤيةُ الله في الحياة الآخرة ، وما يَجْدُرُ ذِكْرُهُ ما يَظْهَرُ في القرآن من صعوبةٍ كبيرةٍ في تَيَسُّلِ هذه الرؤية ، وهي قد وقعَ تقديرها في السُّورِ التي تشتمل على أقاصيصَ توراتيةٍ ، ومن ذلك أن الله نادى آدمَ من غيرِ أن يُظْهِرَ نفسه ، وأن نوحاً ، الذي نجا من الطوفان وحده ، لم يَرَ الله ، وأن إبراهيمَ ، الذي يُدْعَى خليلَ الله ، لم يستقبل غيرَ ملائكته ، وأن موسى طَلَبَ أن يَرَى الله ، فلم يَكُنْ يَلْمَسُهُ حتى خَرَّ مَغْشِياً عليه ، فلما أفاق تاب إليه ، وأن خاتمَ الأنبياء محمداً لم يَرَ غيرَ رُوحِ القُدُسِ ؛ الملكِ العظيمِ جبرائيلَ ، وفي وصفِ

القرآن للجنة أن الأخيار يتمتعون برؤية المنازل الجميلة والرياض ومختلف النفوس من ذكور وإناث ، ولكن من غير قول بأنهم يتمتعون برؤية الله ، وفي يوم الفصل يؤتى بالناس أمام الله من غير أن يعلم من النص كيف يكون هذا المثل وكيف يدرك .

وفي القرآن آيات على شيء من الغرابة قال محمد فيها إن الله « نور » ، وإن نور الأخيار يمتشي عن يمينهم يوم الحساب ، ﴿ الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح من زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ﴾ ( ٢٤ : ٣٥ ) ، ولا يرى المفسرون غير تشبيهات في هذه الصور الغريبة (١) ، ونحن نتساءل عن كون هذه التعبيرات صادرة عن بعض العوامل الأدبية .

وقدّم الله مما وكّده القرآن ، وذلك من غير إصرارٍ خاص ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا المبدأ لم يحلّل ، ولم يُعنَ محمد بالبحث عما يمكن أن يكونه وجود الله خارج العالم وخارج الزمان .

ولم يُحدّد مبدأ الخلق تماماً . ونص القرآن ، كنص التوراة ، لم يتناقض وجود خواء يطبق الخلق عليه ويكون أصله غير محدود ، ولم يرضَ محمد عن فكرة لانهاية الزمان . ونكاد نتعاضد من إيهام كلامه حول أبدية الثواب والعقاب ، ﴿ فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك ،

(١) انظر إلى الآية المذكورة في تفسير الزمخشري المشهور المعروف بالكشاف .  
النظريات الاسمية عند المعتزلة - صفات الله والقدر والاختيار - المعتزلة من كتاب « الملل »

إِنْ رَبُّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ، وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِيهِ الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٌ ﴿١١﴾ (١٠٨-١١٠) ، وَقَدْ عُبِّتَتْ فِكْرَةُ الْإِبْدِيَةِ بَعْدَ زَمَنِ مِنْ قَبْلِ عِلْمَاءِ الْكَلَامِ بِتَأْيِيرِ الْفَلَسَفَةِ ، وَأَنْتَ تَرَى نَقْصَ مُعَالَجَةِ مُحَمَّدٍ لَهَا ، وَلَكِنَّمَا تَنْزَلُ تَرْبِيتُهُ حَوْلَ هَذِهِ النِّقْطَةِ غَيْرَ تَوْرَائِيَّةٍ .

وَعَدِمُ تَغْيِيرُ اللَّهِ لِمَلازِمِ لِعِلْمِهِ وَقِدَمِهِ ، بَيِّنَةٌ أَنَّ مُحَمَّدًا يَتِمَثَّلُ اللَّهُ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ مِثْلُ مُدَبِّرٍ لِلْعَالَمِ عَلَى الْخَصُوصِ ، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ ، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿﴾ (٤٨ : ٢٣) ، وَالْمَقْصُودُ هُنَا هُوَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ التَّارِيخِيِّ وَالْأَدْبِيِّ . وَلَمْ يُبَالِ النَّبِيُّ بِعَدَمِ التَّغْيِيرِ الْإِلَهَوِيِّ ، وَهُوَ لَمْ يُفَكِّرْ قَطُّ فِي كَيْفِيَةِ إِمْكَانِ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ فَعَالًا مَعَ بَقَايِهِ غَيْرِ مُتَغَيِّرٍ .

وَبِمَا أَنَّ مُحَمَّدًا كَانَ يَتِمَثَّلُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِ أَقْلٍ لَاهُوتِيٍّ مِنْ تَمَثُّلِهِ يَاهُ أَدِيبًا فَإِنَّهُ كَانَ يَكْثُرُ لِمُصَلَّاتِهِ بِالْإِنْسَانِ ، وَقَدْ عَبَّرَ بِجَلَّالَةٍ عَنْ مَبْدَأِ الْعَنَاءَةِ الْإِلَهِيَّةِ فَوَضَعَ مُعْضِلَةَ الْقَدَرِ الْهَامِلَةَ غَيْرَ خَالِيَةٍ مِنَ الْحَقَائِدِ .

وَيَشْمَلُ عِلْمُ اللَّهِ وَحُكْمَتُهُ وَقُدْرَتُهُ الْمُسْتَقْبَلَ . وَتَهْدِيفُ أَعْمَالِ اللَّهِ إِلَى غَايَةٍ ، فَلِمَجْمُوعِ الْخَلْقِ غَرَضٌ غَرَضٌ ، فَقَطْ ، بِالْكَلِمَةِ الْقَائِلَةِ : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١ : ٥٦) ، وَإِلَى هَذَا أَضِيفُ أَنْ كُلَّ جُزْئِيٍّ فِي الطَّبِيعَةِ قَدْ صُنِعَ مِنْ أَجْلِ الْمَجْمُوعِ وَهُوَ حَسَنٌ نَظَرًا إِلَى غَايَتِهِ . وَهَذِهِ نَظَرِيَّةٌ فِي التَّضَاوُلِ مُشْتَقَّةٌ ، بِلَا جَهْدٍ ، مِنْ مَبْدَأِ كَوْنِ اللَّهِ قَادِرًا عَالِمًا لَطِيفًا ، ﴿وَالْأَرْضُ مَدَدُ نَاقَمَا وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ ، وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ

يرَاقِبِينَ، وإنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴿١٥﴾ (١٩-٢١) .

غَبِرَ أن محمداً قد حَفِزَ بعقريته الخاصة وبالكفاح إلى الاتكاء على مبدأ بجانب ، من بعض الوجوه ، لمبدأ العناية الإلهية ، أي على مبدأ القَدَر ، وهو قد أَصَرَ عليه بعزمٍ قويٍّ شديد ، ومع ذلك فإننا إذا ما أَجَلْنَا البصر بروحٍ هادئ ، ومن غير ابتِسَاسٍ ، في آي القرآن الخاصة بالقَدَر وَجَدْنَا أنها ليست جَبَرِيَّةً مَحْضَةً كما يَعْتَقِد كثيرٌ من الناس ، فهي ، مع كونها هائلةً ، ليست مخالفةً لكلِّ عدلٍ مطلقاً ، وإليك الفكرة التي تشتمل عليها كما أَرَى :

إن الله يَعْلَمُ كلَّ شَيْءٍ مُّقدِّماً ، ومن ثَمَّ يَعْلَمُ السيئات والعقَابَ عليها كما يَعْلَمُ الحسنات والثوابَ عليها ، فكلُّ شَيْءٍ مَسْطُورٌ في كتابٍ محفوظٍ في السماء ، وهنا لا نُبَالِي كثيراً في أن لهذا الكتاب وجوداً حَقِيقاً أو في أنه ليس غيرَ رمزٍ لِعِلْمِ الله بالغَيْبِ ، فهو ، على كلِّ حال ، يَعْدِلُ من الناحية الفلسفية توكيداً لِعِلْمِ الغَيْبِ ، ولكن توكيدَ علم الغَيْبِ ليس إنكاراً للاختيار أيضاً ، ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ﴾ (٥٧ : ٢٢) ، وهذا لا يَعْنِي أن هذه المصائب تَحِلُّ ظُلْماً ، ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴾ (٣٦ : ١١) ، وهذا لا يَدُلُّ على أن أفعال الناس مُّقدَّرةٌ ، وهذه إشارةٌ إلى كتابين : كتاب عِلْمِ الغَيْبِ ، أو المِثَال ، أو الرسم ، لحياة الدنيا ، أي ضَرْبٍ من الموازنة ، وكتاب العِلْمِ الحاضر المسطورة فيه أعمالُ الناس على مقدار ما يَأْتُونَهَا ، والذي سَيَقْتَحِ يومَ القَـضَلِ ، وهذا كتابُ حسابٍ ، ولا يُزِيلُ الاختيارَ أيُّ من هذين الكتابين أيضاً .



ولكن إليك ما هو أكثرُ تخويفاً ، قال الله : ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى ، ولكنَّ حَقَّ الْقَوْلِ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ ( ٣٢ : ١٢ ) ، وقُلْ مِثْلَ هَذَا عَنِ الْكَلِمَةِ الْمُؤَكَّدَةِ الْآتِيَةِ الَّتِي كُرِّرَتْ غَيْرَ مَرَّةٍ : ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ ( ٣٥ : ٩ ) . فإذا ما نظرنا إلى هذين القولين على انفراد لاح لنا أنهما يدلّان على أن الله يريد ، أَوَّلَ وَهْلَةٍ ، أن يَهْلِكَ فريقاً من الناس ، وأنه لا مَنَاصَ من هذا الهلاك . بَيِّنَدَ أَنْ قِرَاءَةَ الْآيَاتِ الْآخَرَى تَدُلُّ بِوُضُوحٍ عَلَى أَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ فِكْرَةً مُحَمَّدٍ ، فَقَدْ قَالَ اللَّهُ فِي سُورَةِ أُخْرَى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ ( ٧ : ١٧٨ ) ، وَقَالَ أَيْضًا : ﴿ يُغَيِّبُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ﴾ ( ١٤ : ٢٧ ) ، أَجَلٌ ، إِنَّ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ مُوَازِيَتَانِ لِلْسَابِقَتَيْنِ ، غَيْرَ أَنَّهُمَا تَنْطَوِيَانِ عَلَى تَكْمَلَةٍ ، وَهَذَا الْفَرْقُ الدَّقِيقُ مُهِمٌّ ، وَذَلِكَ أَنَّ مَنْ خَلَقَهُمُ اللَّهُ لِيَهْتَمُّ لِيَسُوا مِنْ أَيِّ أَنْاسٍ كَانُوا ، أَيُّ مَنْ اخْتَارُوا اخْتِيَارًا مُرَادِيًا ، بَلْ هُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَأْتُونَ أَنْ يَسْتَمْعُوا إِلَى رَسُولِ النَّبِيِّ ، وَأَنْ مَنْ يُضِلُّهُمْ لِيَسُوا مِنْ أَيِّ أَنْاسٍ كَانُوا ، بَلْ هُمْ الْأَشْرَارُ ، وَالْأَبْرَارُ هُمُ الَّذِينَ يَهْتَدِيهِمُ اللَّهُ عَلَى هَذَا النُّحُو ، وَلِذَا فَإِنَّ مِنَ الْوَاضِحِ مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ وَحْدَهَا أَنَّ الضَّلَالَةَ وَجْهٌ لَيْسَ سِوَى عِقَابٍ نَاشِئٍ عَنْ ذَنْبٍ سَابِقٍ اقْتَرَفَ اخْتِيَارًا لَا رَيْبَ .

وَأَيُّ الْقُرْآنِ الْآخَرَى الَّتِي تُنَاسِبُ عَيْنَ الْمَسْئَلَةِ كَثِيرَةٌ ، وَهِيَ تُؤَيِّدُ هَذَا الْوَجْهَ مِنَ الرَّأْيِ ، وَلَنَعْتَدُ أَنَّ هَذَا أَصْلِي ، وَيَبْدُو لَنَا أَنَّ هَذَا

التفسير ، الذي أدرك إدراكاً ناقصاً حتى الآن ، شديدُ الصلاح لسدِّ باب النزاع الطويل حولَ جبرية القرآن ، فالقرآن ليس جبرياً ، ولم يرد فيه أن الله يُقدِّر الشرَّ وهلاك أيِّ إنسانٍ بدّاعةً ، والواقعُ أن المذهب ، الذي أريدَ إدراكه كما تقدّم ، يقوم على أن الله ، بعد أول خطيئة ، ولاسيما بعد الخطيئة الأولى حيالَ الإيمان ، يُضِلُّ المجرمَ ويُعميه ويُقسِّيه مقداراً فمقداراً فيسيرُ نحو هلاكه مثلَ مُكرهٍ ، وإنما يبتغي الكفرَ الأول طليقاً ، وليس هذا المذهب ، من جهةٍ أخرى ، غيرَ تعبير عن ملال النبيّ من المقاومة الطويلة التي لاقتنها رسالته وذلك أن الذين كانوا يسمّعونهُ عدّةَ مرات ، وكانوا شاهدين لجميع آياته ، إذا لم يُدْعِنُوا في آخر الأمر ، عدّوا ، بالحقيقة ، أناساً فقدّوا عقلهم بقوةٍ خارجية ، أناساً عدّوا أنعاماً صُمّاً عُميّاً ، على حسب تعبير محمد ، هدفاً للعقاب الإلهي ، فكانت جهنمُ تستحوذ على روحهم في أثناء حياتهم ، فإذا ما طعِنُوا على هذا الوجه فلأنهم أبَوْا أن يؤمنوا في وقتٍ كانوا فيه أحراراً في اختيارهم مالكين لعقلهم .

وأصرّح الآيات في هذا المعنى هي : ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (٢: ١٧) ، وهذه الآيةُ الأخرى التي كنا قد استشهدنا بها ، وهي : ﴿وَنَقَلَبْنَاهُمْ وَأَبْصَرْنَاهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَنَذَرْنَاهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ .

ومن المفيد أن يُضَافَ إلى هذا البيان عن لاهوتية محمدٍ بضعُ كلماتٍ خاصةٍ بنظرية الوحي ونظرية الملائكة :

وذلك بما أن إله القرآن صعبُ الاقتراب من الإنسان إلى الغاية فإن الوحي جعلَ ضرورياً لهذا السبب ، ﴿وما كان لبشرٍ أن يُكلِّمَهُ اللهُ

إلا وَحِيًّا أَوْ مِنْ رَأَاهُ حِجَابٌ ﴿٤٢ : ٥٠﴾ ، وقد تَلَقَّتْ هذه الآيةُ الجاهليةُ ، فيما بعد ، كثيراً من مخالفة متصوفي الاسلام عملياً .

وقد تَمَثَّلَ محمدٌ أمرَ الوحي نفسه على وجهٍ مماثلٍ للوجه الذي تَمَثَّلَ به إدارةَ العالم ، فالفكرةُ في ذلك تتصل بفكرة الإله القادر ، والوحيُّ هو رسالةٌ من الله ، ويوجدُ مثالٌ للكتاب الموحى به ، يوجدُ نوعٌ من القرآن السماوي المحفوظ لدى الله ، ويقرأ الملك في هذا الكتاب ، ويأتي ليبْلُغَ النبيَّ ما قرأ ، وهذا جهازٌ بسيطٌ جداً ، أي خارجيٌّ تماماً ، فهنا نبتعد عن حماسة التنبؤ التوراتي وهيامه الذين ضَيَّقَ مفهومهما وأنحِل .

وذهب محمدٌ إلى التلويح النبوي ، فقد قال : ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ (١٣ : ٣٩) ، ولا تَتَنَاقَضُ هذه الكتبُ ، وإنما يُوَضِّحُ بعضها بعضاً وتتكامل ، وتكون هذه الفكرةُ الجميلة بنفسها ، والتي هي على شيء من الفنون ، ضاربةٌ بالإسلام ، فقد تناولها كثيرٌ من الفِرَقِ إضافةً إلى القرآن وحيًّا جديداً تحت ستار تفسيره ، فكانت تُقَوِّضُه .

ويَحْفَظُ القرآنُ ليعسى لقبَ « كلمة الله » ، بيدَ أن هذه الكلمة عادت لا يكون لها أيُّ معنىٍّ مُعَيَّنٍ في فكرة الوحي القرآنية .

ويجبُ أن تُذكرَ نظريةُ الملائكة ليُدْكَرَ ، فَقَطْ ، أنها لا تُسَلِّمُ بشيءٍ لنظريات الفسوفات الأدبية ، وكانت نفسُ محمد ثابتةً جداً حولَ النقطة الأساسية للوحدانية الإلهية ، وهي لا تترك أيَّ مجالٍ مُفْجَأٍ به من هذه الناحية ، فالملائكةُ الذين يَقُولُ بهم مع الجنِّ مَخْلُوقُونَ منفصلون عن الله كأنفصال الناس عنه ، ولهم وظائفٌ عند الله . ومنها أنهم

يُدَبِّرُونَ حركات الطبيعة الكبيرة ، وأنهم رُسُلٌ بين الله والإنسان .  
وعرّف محمدٌ مبدأ الفلك ، ولكنه لم يكن لديه حِسٌّ عن مبدأ إدراك  
الأفلاك إلا بالمقدار الذي كان ضرورياً لتحريم عبادة الكواكب ، وقد  
قال ببعض القوى السحرية التي حَكَمَ عليها من غير أن يُبَالِي بإيضاحها .

ومُجْمَلُ القول أنه يُمكنُ أن يُقْضَى في أمرِ محمدٍ ، مثلاً  
فيلسوفٌ ، بأنه معتدلٌ حكيمٌ بصيرٌ عمليٌ خَلَقِي أكثر من أن يكون  
لاهوتياً بلرجات ، وبأنه أبدعٌ لاهوتيةً عاليةً ثابتةً مُحَاكِمةً للاهوتيةَ  
التوراة ، وقد نَزَّهَ بِجمال شعوره عن كلِّ تَطَرُّفٍ ساقٍ إليه متكلمون  
لاحقون ، ولم تَسْمَحْ أُمِّيَّتُهُ النسبية له بأن يتوقَّعَ أيّاً من المصاعب التي  
سوف يُثيرُها البحثُ الفلسفيُّ بعده .

## الفصل الثاني

### المُعْتَزِلَةُ

النظريات الأساسية عند المعتزلة — صفات الله والقدر والاختيار  
— المعتزلة في كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني — ظهور  
مسألة الاختيار قبل المعتزلة — واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد  
— الاتصال بالفكر اليوناني — العلاف والنظام — معمر بن عباد  
السلمي — مذهب التناسخ — الجاحظ — الجبائي وأبو هاشم —  
الكرامية ومحمد بن كرام .



أَخَذَتْ لَاهُوتِيَّةُ الْقُرْآنِ تَكُونُ مَوْضُوعاً لِلْبَحْثِ الْفَلَسْفِيِّ مِنْذُ الْقَرْنِ  
الْأَوَّلِ مِنَ الْهِجْرَةِ ، وَلِذَا فَإِنْ حَرَكَةُ "فَلَسْفِيَّة" تَلَقَّائِيَّةٌ حَدَثَتْ فِي الْإِسْلَامِ  
قَبْلَ إِدْخَالِ كُتُبِ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَيْهِ ، وَيُمَحِّصُ هَذَا الْبَحْثُ النَّظَرِيَّ ،  
وَيَصِيرُ أَكْثَرَ تَرْكِيباً كُلَّمَا أَشْعَرَ الْمُؤَثِّرُ الْيُونَانِيُّ بِنَفْسِهِ ، وَمِنْ حُبِّ الْإِطْلَاعِ  
أَنْ تُرَقِّبَ تَحَوُّلَاتُ هَذِهِ اللَّاهُوتِيَّةِ حَتَّى الزَّمَنِ الَّذِي تُرْجِمَتْ فِيهِ كُتُبُ  
الْأَوَائِلِ وَأُدْرِكَتْ تَمَاماً فَبَرَزَتْ الْمَسْئَلَةُ السُّكُلَّاسِيَّةُ ، وَقَدْ تَأَلَّفَتْ أَهَمُّ  
سُلَّالَةٍ لِلْعُلَمَاءِ الَّذِينَ امْتَاذُوا فِي هَذَا الدُّورِ مِنَ الْفِرْقَةِ الَّتِي تُعْرَفُ بِالْمُعْتَزَلَةِ .  
وَالنَّظَرِيَّاتُ الْأَسَاسِيَّةُ الَّتِي تَنَاوَلَهَا الْمُعْتَزَلَةُ بِالْدَّرْسِ هِيَ نَظَرِيَّاتُ صِفَاتِ  
اللَّهِ وَنَظَرِيَّةُ الْقَدَرِ وَالْإِخْتِيَارِ ، وَقَدْ تَنَاوَلْتُ مَنَاقِشَاتَهُمْ مَسْئَلَةً مِنَ النِّظَامِ  
السِّيَاسِيِّ كَانَتْ لَهَا شَأْنٌ كَبِيرٌ فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ ، أَيْ مَا الْعَلَامَاتُ الَّتِي  
يُعْرَفُ بِهَا الْإِمَامُ الشَّرْعِيُّ . وَالْإِمَامُ ، كَمَا يُدْعَرُ ، هُوَ رَئِيسُ الْجَمَاعَةِ  
الْإِسْلَامِيَّةِ ، أَيْ الْخَلِيفَةُ أَوْ السُّلْطَانُ . وَقَدْ قَامَتْ ، حَوْلَ هَذَا الْمَوْضُوعِ ،  
فِرْقٌ كَثِيرَةٌ ارْتَبَطَ كُلُّ مِمَّا فِي بَعْضِ الْمَعْتَقَدَاتِ اللَّاهُوتِيَّةِ مَعَ اعْتِقَادٍ  
سِيَاسِيٍّ خَاصٍّ<sup>(١)</sup> ، وَفِي هَذَا الْكِتَابِ نَدْعُ ، عَلَى الْإِطْلَاقِ ، كُلَّ نِقَاشٍ

(١) أَقَاضَ ابْنُ خَلْدُونٍ فِي مَقْدَمِهِ فِي نَظَرِيَّةِ الْإِمَامَةِ ، وَتَرْجِمَ دُوسَلَانُ هَذِهِ الْمَقْدَمَةَ ، خِلَاصَاتِ  
وَمَقْصُوفَاتٍ مِنْ مَخْطُوطَاتِ الْمَكْتَبَةِ الْوُطْنِيَّةِ ، الْأَقْسَامِ الْأَوَّلِ مِنَ الْجُزْءِ الْتَّاسِعِ عَشَرَ وَالْجُزْءِ  
الثَّانِي ، وَيَعُودُ الْمَسْئُودِيُّ إِلَى ذَلِكَ عِدَّةَ مَرَّاتٍ فِي «مَرْجُ الذَّهَبِ» ، وَلَنَا جَوْلَةٌ فِي ذَلِكَ  
فِي كِتَابِنَا «الْمُهَنْدِيَّةُ وَالْمَبْقَرَةُ السَّامِيَّةُ وَالْمَبْقَرَةُ الْآرِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ» ، بَارِيَسَ ، شَالِييِرِن ،  
١٨٩٨ ، فِي الْمَوْضُوعِ الَّذِي تَكَلَّمْنَا فِيهِ مِنَ الْعُلُوبِ .

سياميّ جانباً ، وذلك لكيلا نَشغَلَ بالتنا بغير سياق الأفكار الفلسفية ،  
أَجَلٌ ، يُولَّفُ المعتزلةُ فرقةً واسعةً يُمكنُ تقسيمها إلى فِرَقٍ فرعية  
كثيرة ، غير أن هذه الفرقة تمتاز في مجموعها بمتاحيتها العقلية الحرة ، وفي  
هذه الفرقة يَتَجَمَّعُ نصيبٌ كبيرٌ من حياة المسلمين الفلسفية قبل ظهور  
الفلاسفة الخُلَصَّ بِجانبيها .

وليست لدينا كُتُبُ علماء المعتزلة قبل زمن ابن سينا ، ولكننا نَمْلِكُ  
عن هذا الدَّورِ بعضَ المصادر الثانوية التي تُعَدُّ مجموعةَ الشهرستانيّ المشهورة  
عن « المِلل والنحل » أهمّها<sup>(١)</sup> ، فقد خَصَّ هذا المؤرِّخُ الممتازُ للأفكار  
في الإسلام عدداً كبيراً من المعتزلة بمقالات تستحقُّ الثَّقةَ بها ، وذلك إذا  
ما قُضِيَ في أمرها بالعناية التي حَبَّأَها بِبَيَّانِهِ عن ابن سينا حيث يُمكنُ  
الانتقادُ ، وكذلك توجَدُ معارفُ أخرى في رسالة لعَصِدُ الدين الإيجي  
(المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) . في الفلسفة وعلم الكلام اسمُها « المواقف » ولم  
تُدْرَسْ بما فيه الكفاية أيضاً ، وقد طَبَعَ سيرنسنُ قِسْمِي هذا الكتاب  
الأخيرين مع شرحهما للجرجاني<sup>(٢)</sup> ، ويتَنَقَّعُ شَتَائِنُ بهذين المصدرين  
المهمين فيَنْتَشِرُ كتاباً جيداً عن المعتزلة بعد قليل<sup>(٣)</sup> .

---

(١) كتاب الفرق الدينية والفلسفية ، وقد نشره بالإنكليزية كودرت في جزئين ، لندن ، ١٨٤٧ ،  
وكان هذا الكتاب قد ترجم إلى الألمانية وعلق عليه من قبل هربركر بعنوان كتاب الفرق  
الدنية والفلسفية لأبي الفتح محمد الشهرستاني ، وذلك في مجلدين ، هال ، ١٨٥٠ ، وقد  
توفي الشهرستاني سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) .

(٢) الموقف الخامس والسادس والدليل من كتاب المواقف لعصد الدين الإيجي ، وقد طبع من قبل  
سرنسن ، ليبسك ، ١٨٤٨ ، والمواقف كتاب عصم كان قد طبع في الأستاذة بكامله ،  
والمواقف رسالة فلسفية ، وليس تاريخاً للفلسفة ككتاب الشهرستاني ، وإنما يشتمل على  
بعض المأوف التاريخية .

(٣) شتاينر ، المحترلة أو أحرار الفكر في الإسلام ، ليبسك ، ١٨٦٥



ووضعت مسألة الاختيار قبل ظهور فرقة المعتزلة ، وذلك من قبيل معبد الجَهَنِّيَّ وعطاء بن يسار اللذين كانا ينتسبان إلى مدرسة الفقيه الشهير الحسن بن أبي الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠) ، فهذان العالمان صرحا بأنهما نصيران للبديل اختيار الإنسان ، وكان المذهب المعاكس ، الذي نعتينا وجوده في القرآن ، قد انتصر في الإسلام في أثناء حروب بني أمية ، فكان قد ارتبط ، ضمناً على الأقل ، في الجبَرية ، أي لأنه كان يُعتقد أن الإنسان صالح أو طالح مُعَدَّ لجَهَنم أو للجنة وفق أوامر الله الأزلية ، وكانت آيات القرآن المخالفة لهذا الرأي مَوْضِعَ تأويل ، ويؤدي مذهب معبد الحر إلى اضطرابات فيأمر الخليفة عبد الملك بتعليقه وصلبه في السنة الثمانين من الهجرة ، ويصَلَّبُ عالم آخر اسمه أبو مروان الدمشقي على باب دمشق بأمر من الخليفة هشام بن عبد الملك لاتباعه هذه الآراء ، وكان أبو مروان هذا بالغ الجُرأة ، وأما عطاء بن يسار فقد نَجَا من القتل ولم يَمُتْ في غير السنة ١٠٣ من الهجرة ابناً للرابعة والثمانين من سِنِيهِ ، وكان قد أُعْتِقَ من قبيل إحدى أزواج النبي : مَيْمُونَة .

وكان أتباع حرية الإرادة الأولون قد اتخذوا اسم « القَدَرِيَّة » ، بَيْدَ أن هذه التسمية كانت تُرى مُبْهَمَةً ، وذلك لأن كلمة « القَدَر » يُمكن أن تدلّ ، بالتساوي ، على قدرة الله وأمره أو على قدرة الإنسان وحرية ، كما أن كلمة « القَدَرِيَّة » يُمكن أن تدلّ ، في الوقت نفسه ، على أنصار حرية الإرادة أو على خصومهم ، فلما قال المعتزلة بعقيدة حرية الإرادة تَبَدَّلُوا اسمَ القَدَرِيَّة وأطلقوا على حرية الإرادة كلمة « العدل » :

ومؤسس فرقة المعتزلة الكبرى هو واصل بن عطاء ، وقد وُلِدَ في المدينة سنة ٨٠ ، وأعتقه بنو غزوم أو بنو ضَبَّة ، ومات سنة ١٣١ ، وكان

خطيئاً ، ولكن مع عجزه عن النطق بحرف الراء واستبدال حرف الغين به ، وإن شئت فقل إنه كان يَلْتَفُحُ بالراء ، بَيَدَ أنه كان من الاطلاع على العربية وسهولة اللفظ بحيث يُوفِّقُ في كلامه لاجتناب الألفاظ المشتملة على الراء ، وهذا ما حَمَلَ أحدَ الشعراء على القول :

أَجَعَلْتَ وَصْلِي الراءَ لَمْ تَنْطِقْ بِهِ      وَقَطَعْتَنِي حَتَّى كَأَنَّكَ وَاوِلَ

وكان واصلٌ تلميذاً للحسن البصري في البُداءة ، ثم انفصل عنه بسبب رأيٍ جديدٍ أبداه حوَّلَ حال المؤمنين الذين يَتَرَفَّونَ إحدى الكبائر ، فقال : « إن الفاسقَ من هذه الأمة لا مؤمنٌ ولا كافرٌ ، منزلةٌ بين منزلتين » ، وظلَّ هذا الرأي في فرقة حاملًا اسمَ مذهب « المنزلة بين المنزلتين » ، وإلى هذا الظرفِ يَرُدُّ أصلُ اسمِ المعتزلة .

وبدأ واصلٌ بإنكار صفات الله أيضاً ، وكان يَقْصِدُ بإبدائه هذا المذهبَ تَخْلِيسَ التوحيدَ المَحْضَ ، فكان لا يُدْرِك وحدانيةَ إلهٍ ذي صفاتٍ ، وكان يقول : « مَنْ أَثْبَتَ معنىً وصفةً قديمةً فقد أَثْبَتَ إلهين » ، ومع ذلك يَظْهَرُ أنه لم يُنْضِجْ هذه النظرية بما نستطيع أن نَحْكُمَ فيه لفَقْدانِ كتبه ، وقد كان كجميع المعتزلة ، كثيرَ الصراحة في الإيمان بحرية الإرادة فقال : « لا يجوز أن يُريدَ الباري من العباد خلاف ما يأمر » ، وقد كان يوافق على الأمر الإلهي فيما يتعلق بالحوادث الخارجية واليسر والعسر والمرض والصحة والحياة والموت ، وإن شئت فقل إنه كان يوافق على الجبَرِيَّةِ القزايوية ، ولكنه كان يَرَفِضُ الجبَرِيَّةَ الأدبية .

وكان عمرو بنُ عبِيد ، الذي هو رئيسٌ مشهورٌ آخرٌ للمعتزلة ، معاصراً لواصل بن عطاء ، فانتقل مثله عن مدرسة الحسن البصري ، وكان وجهياً

ذا طَبَع مُنْتَبِع ، وَيَظْهَرُ أَنَّهُ مِنْ أَصْلِ أَفْغَانِي ، أَيْ أَنَّ جَدَّهُ مِنَ الدِّينِ وَقَعُوا أَمْرِي بِيَدِ الْمُسْلِمِينَ فِي كَابُل ، وَقَدْ أَعْتَمَهُ بَنُو تَمِيم ، وَقَدْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ سَنَةَ ١٤٤ أَوْ سَنَةَ ١٤٥ .

وَيُبْدِي الْمَسْعُودِيُّ إِعْجَابًا كَبِيرًا بِعَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ قَائِلًا عَنْهُ : « كَانَ شَيْخَ الْمُعْزَلَةِ فِي وَقْتِهِ وَالْأَوَّلَ فِيهَا ، وَكَذَلِكَ لِمَنْ طَرَأَ بَعْدَهُ ، وَلَهُ رِسَائِلٌ وَخُطَبٌ وَكَلَامٌ كَثِيرٌ فِي الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ » ، وَلَا نَعْرِفُ هَذِهِ الْمُؤَلَّفَاتِ ، وَيَسْتَنْدُ هَذَا الْمُؤَرِّخُ فِي هَذَا الْمَدْبُوحِ إِلَى بَعْضِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى طَبَعِ هَذَا الْوَجِيهِ الرَّفِيعِ مَعَ شَيْءٍ مِنَ الْمُجُونِ<sup>(١)</sup> .

وَالْأَبْيَاتُ الْآتِيَةُ الَّتِي رَوَى الْمَسْعُودِيُّ أَنَّ عَمْرًا أَنْشَدَهَا بَيْنَ يَدَيِ الْمَنْصُورِ تُعْطِي عَنِ عَمْرِو فِكْرَةً عَالِيَةً :

يَا أَيُّهَا الَّذِي قَدْ غَرَّ الْأَمَلُ	وَدُونَ مَا يَأْمُلُ التَّنْفِيسُ وَالْأَجَلُ
أَلَا تَرَى إِنَّمَا الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا	كَمَنْزِلِ الرِّكَبِ حَلَكُوا تَمَّةً ارْتَحَلُوا
حُتُوفُهَا رَصْدٌ وَعَيْشُهَا نَكْدٌ	وَصَفْوُهَا كَدْرٌ وَمُلْكُهَا دُولُ
تَظَلُّ تَقَرَّعُ بِالرَّوْعَاتِ مَا كُنْتُهَا	فَمَا يَسُوعُ لَهُ لَيْنٌ وَلَا جَذَلُ
كَأَنَّهُ لِلْمَنَائِي وَالرَّدَى غَرَضُ	تَظَلُّ فِيهِ بَنَاتُ الدَّهْرِ تَنْتَضِلُ
وَالنَّفْسُ هَارِبَةٌ وَالْمَوْتُ يَرْتَضِهَا	وَكُلُّ عَشْرَةٍ رِجْلٍ عِنْدَهَا زَلُّ
وَالْمَرءُ يَسْعَى لِمَا يَتَّبِي لَوَارِثُهُ	وَالْقَبْرُ وَارِثٌ مَا يَسْعَى لَهُ الرَّجُلُ

وَعَلَى مَا لِعَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ مِنْ شُهْرَةٍ فَإِنَّا لَا نَعْرِفُ غَيْرَ الْقَلِيلِ عَنْ مَذْهَبِهِ كَمَا هُوَ حَاصِلُ الْقَوْلِ .

(١) مروج الذهب ، ٦ : ٢٠٨ - ٢١٢ .

وبعد هؤلاء الأولين من المعتزلة أَدْخَلَتْ إلى الإسلام معرفة الكتب اليونانية ، وقد دَرَسَهَا المعتزلة ، فنبَصِرُ أيَّ تقدم أسفرت عنه هذه الدراسة في مذهبهم وأيَّ غِنَى وصلَّ اتَّفَقَا له ، وذلك بلفائنا بعد جيلٍ أو جيلين طائفةً من علماء هذه الفرقة يَجِدُرُ أن نذكرُ أبا الهذيلَ العلافَ البصريَّ على رأسهم ، وقد وُلِدَ أبو الهذيل سنة ١٣٥ ، وكان بنو عبد القيس قد اعتنقوه ، ودرَسَ الفلسفة في بغداد تحت إدارة أحد تلاميذ واصل بن عطاء ، وألَّفَ عِدَّةَ كتبٍ لا نَمْلِكُها مطلقاً ، واشترك في المجادلات الكلامية التي وقعت في عهد المأمون ، وروى الشهرستانيُّ أنه مات سنة ٢٣٥ ابنًا للثمة ، غير أن أبا المحاسن رَوَى أنه مات سنة ٢٢٦ ، وهذه الرواية أرجحُ من تلك لا ريب .

لم يوافق أبو الهذيلَ موافقةً مطلقةً على رأي أسلافه في إنكار الصفات الإلهية ، وإنما قال بالصفات على أنها وجوهٌ تتجلى بها الذاتُ الإلهية ، وقد شبهَ الشهرستانيُّ هذا المبدأً بمبدأ الأقاليم لدى النصارى ، بيّدتُ أن هذا التشبيه ليس مُقْنِعاً ، فقد رَوَى هذا المؤرخُ بأوضحٍ من ذلك أن الصفات الإلهية عنده هي عَيْنُ ذات الله ، وأنها ليس لها غيرُ معنى سلبيٍّ صِرْفٍ ، أو أنها تُعَبَّرُ ، فقط ، عما ينطوي عليه مفهومُ الذات ، ولم يَقُلْ أبو الهذيلَ إن الله عالمٌ بذاته ، لا بالعلم ، وإنما قال إن الله عالمٌ بعلمٍ هو ذاته ، والصيغةُ الأولى التي يُمْكِنُ أن تكون صيغةَ المعتزلة السابقين تنتمي إلى الصفة ، وتقول الصيغةُ الثانيةُ بذاتٍ هي صفةٌ اتحاداً أو بصفةٍ هي ذاتٌ اتحاداً .

وتوجد هذه الدقة التحليلية الممتازة في القواعد الأخرى من فلسفة أبي الهذيل ، ونُعدُّ نظريته في الإرادة الإلهية والبشرية ممتعةً ، فالإرادةُ في

الله ليست سوى وجهٍ للعِلْمِ ، واللهُ يريدُ كلَّ شيءٍ يَعْلَمُ أنه خيرٌ ،  
ويوجد نوعان للإرادات أو الأعمال الإلهية ، فبعضها لا ضرورة لأن يَكُون  
في مكان ، وإنما يُحْدِثُ معلولته المباشر بنفسه ، وذلك كالإرادات في  
نظام الخَلْقِ ، وهي ما يُعَبَّرُ عنها بكلمة : « كُنْ » ، وبعضها الآخرُ  
يحتاج إلى الوقوع في مكانٍ لإحداث معلوله ، وهذه هي الإرادات الأدبية  
التي يُعَبَّرُ عنها بأوامر الله ونواهيهِ وبلاغاته ، وفي الإنسان تَكُونُ الإرادات  
والفاعلية الباطنية حُرَّةً وجوباً ، ويقول عالِمنا ، على رواية الشهرستاني ،  
إنه لا يُمْكِنُ تَصَوُّرُها على شكلٍ آخر ، وهذا دليلٌ على حرية الإرادة  
عن شعور بها ، وأما الفاعلية الخارجية فليست حُرَّةً بنفسها ، ولكنها تَكُونُ ،  
عادةً ، نتيجةً لإرادات الباطن الحُرَّةِ .

ونظريةُ أبي الهذيل عن حركة العالم على شيءٍ من الغرابة ، ويَكُونُ  
أن هذا الفيلسوف حاول قبولَ المذهب اليوناني في دوام العالم من غير أن  
يناقض القرآنَ صراحةً ، وبما أنه لم يستطع الذهاب إلى حركةٍ دائمةٍ بلا  
بدايةٍ ولا نهايةٍ فإنه قال إن الخَلْقَ هو في حركة العالم وإن نهاية العالم  
هي دخوله في السكون ، ولذا فإنه يَكُونُ هناك دوامٌ وإن مادةً تَبْقَى  
ساكنةً إلى الأبد ، ثم إن هذا السكون أدرك على وجهٍ كثيرٍ اللاهوتية ،  
وذلك أنه لا ينبغي اتخاذُ هذه الكلمة ضِمْنَ معناها العادي ، فحالُ السكون  
الأبدية للعالم هي حال النظام المطلق كما هو الأخرى ، هي هذه الحال التي  
يَنْتَهِي إلى كَلِّهِ وَفَقَ سُنَنِ لازمة ، وذلك طَبِيقُ تَبَصُّرٍ باقٍ ،  
ومُجْمَلُ القول أن هذه حالٌ يَنْقُطُ فيها كلُّ هَوًى وكلُّ حرية ، ولا  
رَبِّبَ في أن أبا الهذيل قد قَصَبَها على هذا الوجه ، وهو لم يُدْرِكْ حرية  
الإنسان في غير هذا العالم كما رَوَى الشهرستاني ، فالتاسمُ بعد هذا العالم

يَدْخُلُونَ فِي ضَرْبٍ مِنْ حَالِ الْإِطْلَاقِ الَّتِي هِيَ حَالُ سَعَادَةٍ بَالِغَةٍ لِلنَّاسِ ،  
وَحَالُ عَذَابٍ هَائِلٍ لِلآخَرِينَ .

وَمِنْ ثَمَّ تَرَى مَيْلَ الْبَرَاءَةِ فِي هَذِهِ الْمَذَاهِبِ وَكَيْفَ أَنَّ الْإِصْطِلَاحَ  
بِالذَّهْنِ الْيُونَانِيِّ قَدْ أَبْقَطَ الْعَبْقَرِيَّةَ الْفَلَسْفِيَّةَ لَدَى الْمُسْلِمِينَ مَعَ الْإِنْذَارِ بِتَحْرِيفِ  
الْعَقِيدَةِ الْقُرْآنِيَّةِ .

وَأَخِيرًا يَجِبُ أَنْ يُلَاحَظَ وَجُودُ فِكْرَةِ جَرِيئَةِ لَدَى أَبِي الْهَدَيْلِ لَيْسَتْ  
أَقْلَّ شَأْنًا مِمَّا تَقَدَّمَ ، وَهِيَ فِكْرَةُ السَّنَةِ الطَّبِيعِيَّةِ ، وَقَدْ عَبَّرَ عَنْهَا بِوَضُوحٍ  
كَثِيرٍ مِنْ قِبَلِ الشَّهْرِسْتَانِيِّ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ يُمَكِّنُهُ ، قَبْلَ كُلِّ  
وَحْيٍ ، أَنْ يَصِلَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَالشُّعُورِ بِالْخَيْرِ وَالشَّرِّ ، وَأَنَّهُ مَسْئُولٌ عَنْ  
هَذَا أَيْضًا ، فَعَلِيَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُمَيِّزَ بَعْقَلَهُ الْخَاصَّ جَمَالَ الْخَيْرِ وَقُبْحَ الشَّرِّ ،  
وَهُوَ مُلْزَمٌ بِالسَّعْيِ فِي الْعَمَلِ وَقَبْلَ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ ، وَبِاجْتِنَابِ الْكُذْبِ  
وَالظُّلْمِ ، فَإِذَا لَمْ يَقُمْ بِهَذَا الْوَاجِبِ اسْتَحَقَّ الْعِقَابَ ، وَقَدْ قَبِلَتْ مَدْرَسَةُ  
الْمُعْتَزَلَةِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةَ فِي السَّنَةِ الطَّبِيعِيَّةِ .

وَقَدْ تَأَلَّقَ ، بِجَانِبِ أَبِي الْهَدَيْلِ الْعَلَّافُ ، نَجْمُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَيَّارِ  
النُّظَّامِ الَّذِي هُوَ عَالِمٌ كَبِيرٌ آخَرُ عَنْ عُلَمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ ، وَهُوَ أَهَمُّ رِجَالِ  
الْجَدَلِ بِمَدْرَسَةِ الْبَصْرَةِ فِي عَهْدِ الْمَأْمُونِ<sup>(١)</sup> ، وَكَانَ يَطِيبُ لِهَذَا الْخَلِيفَةِ أَنْ  
يَسْمَعَ تَحَاوُرَ هَذَيْنِ الْأَسَاتِذِ ، فَكَانَ يَدْعُوهُمَا إِلَى بِلَاطِهِ مَعَ عُلَمَاءَ مِنْ  
الْفِرَقِ الْآخَرَى ، وَبِهَذَا كَانَ يَنْشُرُ بَيْنَ الْجُمْهُورِ حُبَّ الْبَحْثِ النَّظَرِيِّ

---

(١) رَوَى أَبُو الْهَاسَنِ أَنَّ النَّظَامَ ظَهَرَ سَنَةَ ٢٢٠ ، كَتَبَ النُّجُومُ الزَّاهِرَةَ لِأَبِي الْهَاسَنِ تَقْرَى  
بِرَدِّ ، طَبْعَةُ جُوزِينُول ، جُزْء ٢٠ ، لَيْدَن ، ١٨٥٢ - ١٨٥٧ ، انْظُرْ إِلَى الْجُدُولِ الْوَقُوفِ  
عَلَى الْمَرَاجِعِ .

وعادته ، وأكثر النِّظَامُ من مطالعة كتب فلاسفة اليونان على رواية الشهرستاني الذي بقيّ مصدرنا الأساسي لفقدان مؤلفات هذا الأستاذ ، ومع ذلك فإنه لم يصل إلى فلسفة تختلف عن فلسفة أبي الهذيل كثيراً كما يبدو ، وإنما يمكن أن يُعتَقَدَ أنه كان ذا عبقرية أقلّ دقة فيما بعد الطبيعة ، وذا ذهن أكثر انصرافاً إلى العلوم الطبيعية ، وقد كان مؤسّوعياً .

وقد فصل النِّظَامُ ، مع الإمتاع ، مذهب العدل الإلهي المرتبط في مذهب التغاؤل ، فنزَعَ من الله قدرة فعل الشرّ ، وكان الرأي الشائع عند المعتزلة هو أن الله قادرٌ على صنع الشرّ ، ولكنه لا يفعلُه لأن الشرّ قبيحٌ ، فذهب النِّظَامُ إلى أن القُبْحَ إذا كان صفةً ذاتيةً للقيح بالفعل فإن القبيح بالفعل لا يمكن تجويزه من الله بالقدرة ، وإن شئت فقل إن الشرّ مما لا يُقدَّرُ عليه من الله لا قوة ولا فعلاً ، ويسيرُ النِّظَامُ بفكرته إلى ما هو أبعدُ من ذلك فيذهب إلى أن الخير الأقلّ ليس مما يُقدَّرُ عليه من الله ، فالحق لا يريد غير الخير الأكبر ، فمن التجديف على الله أن يُفترَضَ خيراً بالغُ العظيم ولا يُذهبُ إلى أن الله لا يختاره ، ويحجب النِّظَامُ عن اعتراض القائلين إن جميع أعمال الخالق تكون محدودةً إذ ذاك بقوله : « إن الذي ألزمتوني في القدرة يُلزِمُكم في الفعل ، فإن عندكم استحبال أن يفعلَه وإن كان مقدوراً ، فلا فرقٌ » ، وإنما أخذ النِّظَامُ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة .

وقد تطرّق الوهمُ إلى عالمنا بمحاولته أن يقتبس من الأغارقة المفهوم المشهور القائل إن النفس هي صورة البدن ، فهو قد أساء فهمَ الفكرة ، فذهب إلى أن البدن هو صورة النفس والروح الخارجية ، فالروح جسمٌ

لطيف مُشابِكٌ للبدن مُدَاخِلٌ للقلب بأجزائه مداخلةً المائية في الورد  
والدهنية في السَّمسم والسمنية في اللبن، وهكذا كان النّظام أكثر اتجاهاً  
إلى علماء الطبيعة منه إلى علماء ما بعد الطبيعة كما لاحظته الشهرستاني.

ومن الطريف رأيه في الخلق وإن زعم الشهرستاني أنه أخذه عن  
اليونان، فعنده أن الله خلق جميع الموجودات دفعةً واحدة، ولكنه  
أخفاها ولم يُظهرها إلا بالتدريج، وهذا الظهور هو ما نُسَميه الولادة،  
والحقيقة أن آدم وجميع ذريته وُجِدوا معاً منذُ اليومِ الأوّل، وأنه لم  
يحدث غيرُ خلقي واحد يتعدّر وقوعُ خلقي آخر بعده، وتَنمو جميع  
الأشياء وتَبلو على هذا الأساس الطبيعيّ مرةً واحدة:

ويؤدّي هذا المذهب عند النّظام إلى جبريّةٍ طبيعيّةٍ صريحةٍ يَعُودُ  
شرفُها إليه، فعنده أنه لا يوجد في الطبيعة غيرُ فاعليّةٍ حرّةٍ واحدة، وهي  
فاعليّةُ الإنسان، فإذا عَدَوَتَ هذا وَجَدَتَ أن جميع الأشياء تَحْدُثُ  
وجوباً، «فالْحَجَرُ إذا دفعته اندفع، وإذا بَلَغَتَ قوّةُ الدّفع مَبْلَغَها عاد  
الحَجَرُ إلى مكانه طبعاً».

وكذلك تناول هذا العالمُ مسألةَ قابليّةِ الأجسام للتجزؤ إلى ما لا نهاية  
له، فأبدى رأيه النهائيّ مُنكراً الجزء الذي لا يتجزأ، وقد أصدَرَ نظريةً  
في الأعراض الطبيعية ووَحَدَ بينها وبين الأجسام فقال إن الطّعوم والألوان  
والروائح أجسام، ولذا فإن النّظام عالمٌ مُفكّرٌ ذو آراء جريئة واسعة،  
ويَدُلُّنا عمله وعملُ أبي الهذيل، مع إيجاز ما عُرِفَ عنهما، على تأثير  
لاهوت الأغارقة وخطابتهم وعلمهم الطبيعيّ في العالم الإسلاميّ في ذلك  
الحين.



وَيَجِبُ أَنْ يُصَمَّ إِلَى الْعَالَمِينَ الْكَبِيرِينَ الْمَشَارِ إِلَيْهِمَا عُلَمَاءُ آخَرُونَ  
تُعَزِي إِلَيْهِمْ آرَاءُ مُنْتَمِعَةٍ فِي مَسَائِلَ مَشْهُورَةٍ ، وَقَدْ سَارَتْ هَذِهِ الطَّائِفَةُ  
مِنَ الْمُفَكِّرِينَ ، فِي وَقْتٍ قَصِيرٍ ، بِمَبَاحِثِهَا إِلَى أَكْثَرِ الْإِتْجَاهَاتِ تَنْوَعًا سِيرًا  
يُعْتَقَدُ مَعَهُ ، عِنْدَ سَمَاعِ مَا يَقَالُ حَوْلَهَا ، أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى مَنَازِلَ لَتَطْوُرُ  
فَلَسْفِيَّ طَوِيلٍ مَعَ أَنَّهَا وَقَعَتْ فِي زَمَنِ وَاحِدٍ تَقْرِيْبًا ، فَحَثَّ الذَّهْنَ الشَّرْقِيَّ  
بِالْمَسَائِلِ الْيُونَانِيَّةِ كَانَ مِنَ الْقُوَّةِ مَا يَقْضِي بِالْعَجَبِ إِذَنْ .

وَصَحَّ بِشَرِّ بْنِ الْمُعْتَمِرِ مُسْئَلَةُ « التَّوَالِدِ » الَّتِي تَقُومُ عَلَى دَرَسِ  
إِنْتِقَالِ فِعْلِ الْفَاعِلِ مِنْ خِلَالِ سُلْسَلَةٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ فِي « الْمَوَاقِفِ » مِثَالُ  
عَلَى عَمَلِ الْبَيْدِ الْمُسَيَّكَةِ مِفْتَاحًا ، فَالْفَاعِلُ يُحَرِّكُ يَدَهُ ، فَتَنْشَأُ عَنْ هَذَا  
حَرَكَةُ الْمِفْتَاحِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ قَدْ أُرِيدَتْ عَلَى مَا يَحْتَمِلُ <sup>(١)</sup> ، وَتَنَالُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ  
أَهْمِيَّةً فِي الْأَخْلَاقِ وَتَثِيرٌ كَثِيرٌ مِنَ النِّقَاشِ لَدَى مُتَأَخِّرِي الْمُعْتَزَلَةِ كَمَا يُسَمِّينَ  
أَنْ يُرَى فِي « الْمَوَاقِفِ » ، وَيَتَدَوَّرُ الْأَمْرُ حَوْلَ مَعْرِفَةِ إِمْكَانِ الْعِلْسَلِ  
الْخَارِجَةِ أَنْ تُغَيَّرَ فَاعِلِيَّةُ الْفَاعِلِ الْحُرِّ وَتُقَلَّلَ مَسْئُولِيَّتُهُ ، وَهَذِهِ نَظَرِيَّةٌ  
عَنِ الْعِلْلِ الْمُتَدَاخِلَةِ .

وَكَذَلِكَ أَثَارَ بِشَرِّ مُسْتَلْتَيْنِ مَشْهُورَتَيْنِ فِي اللَّاهُوتِ تُعَدَّانِ مِنْ أَصْعَبِ  
مَسَائِلِ هَذَا الْعِلْمِ ، وَهُمَا : مُسْئَلَةُ عَدَلِ اللَّهِ نَحْوِ الْأَطْفَالِ وَمُسْئَلَةُ عُنَايَةِ اللَّهِ  
نَحْوِ الْأُمَمِ الَّتِي لَا عِلْمَ لَهَا بِالْإِيمَانِ ، فَأَمَّا الْمَسْئَلَةُ الْأُولَى فَيُنْكَرُ بِهَا كَوْنُ  
اللَّهِ يُحْكِمُ أَنْ يَدِينَ الْأَطْفَالَ ، لَا لِأَنَّ هَذَا ظَلَمٌ ضَبْطًا ، بَلْ لِأَنَّ هَذَا  
يَفْتَرِضُ كَوْنَ الطِّفْلِ أَهْلًا لِلْوَمِّ ، وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ طِفْلًا ، وَهَذَا مُتَنَاقِضٌ  
وَأَمَّا الْمَسْئَلَةُ الثَّانِيَّةُ فَبِهَا يَبْتَعِدُ بِشَرِّ عَنِ التَّفَاوُلِ السَّائِدِ لِلْمُعْتَزَلَةِ ، فَهُوَ

(١) انظر إلَى ص ١١٦ - ١٢٥ مِنْ « الْمَوَاقِفِ » حَوْلَ مُسْئَلَةِ « التَّوَالِدِ » .

يعتقد أن الله يمكنه أن يُوجدَ عالماً آخرَ يُدعى به جميعُ الناس إلى الدين ويستحقون النجاة ، ولا حدَّ للكمال الذي يُمكن أن يُحقِّقه الله ، ويُمكن أن يفترض دائماً وجودُ عالمٍ أصلح من كلِّ عالمٍ مُحدث ، ولذا فإن الله لا يتعلَّقُ بالأصلح ، وإن شئتَ فقلْ إن أحكامنا في الصالح والعدل لا تُطبَّقُ عليه ، وإنما يقومُ اللهُ بمنحِ الإنسان إرادةً حرَّةً ، ووحياً في بعض الأحيان ، فإذا عدَّوتِ الوحيَ وجدتَ للإنسان هادياً أنوارَ العقل التي تُكشِفُ له سُنَّةَ الطبيعة .

وإذا ما نظَّرتَ إلى آراءِ بيشير ، وفقَّ تلخيصَ الشهرستاني ، رُئيَ أنها أقلُّ إحكاماً وسموّاً من آراء العلماء السابقين .

وبمُعَمَّر بن عبَّاس السَّلَمي يكتسب مذهبُ المعتزلة إقداماً عجيباً ويتقدَّم نحو وحدة الوجود . فهذا العالمُ يرى أن الله لم يَخْلُقْ غيرَ الأجسام ، لا الأعراض ، والأجسامُ هي التي تُحدثُ الأعراض ، وذلك إما طبيعاً كالنار التي تُحدثُ الإحراق ، وكالقمر الذي يُحدثُ التلويح ، وإما اختياراً كما هو أمرُ الحياة الحيوانية عند مُعَمَّر أن الجسم والفناء عَرَضان أيضاً ، وليدَا فلنهما لا يكونان سوى مادة عامة تصدُرُ عنها صُورُ جميع الموجودات والخالق لا يحدثُ سوى مادة عامة تصدُرُ عنها صُورُ جميع الموجودات بقوة ملازمة .

وبما أن مُعَمَّراً قد أبعدَ اللهَ من الطبيعة فإنه يُقْصِبُه ، خارجَ متناول علمنا ، وذلك استناداً إلى رأيه البالغ الإطلاق في تَفْهِي الصفات الإلهية ، ولا يُمكن العلم ، مثلاً ، أن يُسَنَدَ إلى الله ، وذلك لأنه إما أن يكون موضعَ علمه ، وهناك يكون فريقٌ بين العالم والمعلوم ، ومن ثمَّ ثنائيةٌ

في ذات الله ، وإما أن يكون موضعُ علمه خارجاً عنه ، وهناك لا يكون عالماً إلا بهذا الموضع الخارجي ، وبذلك يعود غير مُطْلَق ، ويؤدي هذا النقدُ إلى القول بأن مداركتنا لا تُطَبِّق على الوجود الإلهي وأن هذا الوجود لا يُمكن أن يُعرَف .

وتَجِدُ مَيُولُ معمرٍ في وحدة الوجود حاصلها لدى ثُمَامَة بن الأشرس ، وقد اضطلع الرشيْدُ هذا العالمَ المعروف جيداً عند المؤرخين فألقاه في السجن سنة ١٨٦ ، وعلى العكس تَمَتَّع بِحُظْوَةٍ كبيرة لدى المأمون ، وقد مات سنة ٢١٣ ، وكان ذا موهبةٍ في التناذر والتهمك كما هو ظاهر مما جاء في روايات المسعودي<sup>(١)</sup>

ومن الممتع قصةُ الطُّفَيْلي الذي انساب بين جماعةٍ من المانوية معتقداً أنه أتى جَمْعَ لُحْي ، فهذا الرجل أدرك خطاه حينما رأى نفسه ورأى المانويين مُقَرَّنِينَ في الأصْفَادِ كما أمر المأمون ، فلما أتى بهؤلاء الزنادقة أمام الخليفة قَتَلُوا ، وأما الطُّفَيْلي فقد صرَّح بأنه مستعد للكُفْرِ بما في وتدنيص صورته ، قائلاً إنه كان غلطاً ، فُسِّرَ عن الخليفة ، وإلى ثُمَامَة يُنسَبُ الرأي القائل إن العالم من عَمَلِ الله وَفَقَّ الطبيعة ، أي أن العالم ليس نتيجةَ عملٍ حرٍّ من الخالق ، وإنما يَصْدُرُ عن الطبيعة الإلهية وجوباً ، وهكذا يكون العالم قديماً كقِدَمِ الله ووجهاً من الألوهية .

ويَظْهَرُ مبدأُ التناسخِ ثانيةً لدى عالمين من فرقة النِّظَامِ ، وهما أحمد بن حاطط وقُضَلُ الحُدُثي ، وقد طَبَّقَاهُ مع التحديد وشيء من

(١) مروج الذهب ، جزء ٧ : ١٢ وما بعدها .

الغِلْظَة ، على أناسٍ ليسوا صالحين تماماً ولا أشراراً تماماً ، على أناسٍ ليسوا أهلاً للجنة ولا النار ، فأرواحُ هؤلاء الناس تَدْخُلُ ثانيةً في أرواح أناسٍ أو حيوانات وتُستأنَفُ حَيَوَاتٍ أُخرى ، ولهما ، كذلك ، تأويلٌ مَبْتَكَرٌ لرؤية الله يوم البعث ، وذلك أن الناس لن يَرَوْا اللهَ نَفْسَهُ ، وإنما يَرَوْنَ العقلَ الأول ، أي العقلَ الفَعَّالَ الذي تَسْرِي منه الصُّورُ إلى الموجودات . وعندهما أن هذا هو الذي قصده النبيُّ حين قال : « إنكم سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كما تَرَوْنَ القمرَ ليلةَ البَدْرِ » وهذا مثالٌ مكانيٌّ في تطبيقِ فكرةٍ يونانية على نصٍّ إسلاميٍّ .

ونصلُّ إلى مؤلِّفِ موسوعيٍّ كثيرِ التأليف ، نصلُّ إلى عمرو بن بحرٍ الجاحظ الذي كان رئيساً لمُعَزَّةٍ مدرسة البصرة ، وكان هذا العالمُ خادماً للنِّظام ، فلزمَ دروسَه وانتفع بعلمه ، وتشتملُ مكتبَاتنا على عدد كبير من المصنَّفات المعزَّوة إلى الجاحظ ، وعلى ما يَدُورُ حَوْلَ هذه النُّسبة من شكٍّ غالباً فإن من المؤسف ألا تكون هذه المخطوطات موضعَ عناية كافية<sup>(١)</sup> ، فقد تناول الجاحظُ أكثرَ الموضوعات تنوعاً ، أي تناول الآدابَ والخطابة والأفاقيصَ وعلمَ الكلام والفلسفة والجغرافية والتاريخَ الطبيعي ، ويشتمل أثرُه على جميع الحياة الدينية والاجتماعية والأدبية في زمنه ، وفاز أثرُه بأعلى مديح ، قال المسعودي<sup>(٢)</sup> : « لا يَعْلَمُ أحدٌ من الرواة وأهل

(١) طبع فان فلوتن كتاباً مزمواً إلى الجاحظ اسمه « المحاسن والأعساد » ، ليدن ، ١٨٩٨ ، وليس هذا الكتاب فلسفياً بنوع خاص ، انظر إل بحث هرشفلة في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ، يناير ١٨٩٩ ، ص ١٧٧ ، انظر إلى بروكلين ، تاريخ الآداب العربية ، عن كتب الجاحظ ، أو الكتب المعزوة إليه ، ١ : ١٣٥ .

(٢) مروج الذهب ، ٨ : ٣٣ وما بعدها .

العلم أكثرَ كُتُباً منه ... وكُتُبُ الجاحظ مع انحرافه المشهور تجلّو صدأ الأذهان ، وتكشفُ واضحَ البرهان ، لأنه نظمها أحسنَ نظمٍ ، ووصفها أحسنَ وصفٍ ، ووصفها أحسنَ وصفٍ ، وكساها من كلامه أجزلَ لفظٍ ، ويُلَوِّحُ أن الجاحظ زاول نفوذاً عظيماً ، فأُسْهِمَ في نَشْرِ روحِ فرقته الحرِّ والانتقاديِّ بين كثيرٍ من المؤلفين ، وأما فلسفته الخاصة التي تُعرَفُ دائماً من خلاصة الشهرستاني فيلَوِّحُ أنها لا تخلو من دقة وقوة .

فلا حرية في العلم ، والعلمُ يَصْدُرُ عن وجوبٍ طبيعيٍّ ، وليست الإرادةُ نفسها غيرَ وجهٍ من العلم ونوعٍ من العَرَضِ ، والعملُ الإراديُّ يُعَيِّنُ العملَ الذي يُعرَفُ بفاعله ، وليست الإرادةُ بالنسبة إلى العمل الخارجي غيرَ مَيلٍ .

وللأجسام ، أيضاً ، هذه الميولُ الطبيعية التي تَصْدُرُ عن قُوَى باطنية ، والجواهرُ وحدَها أبديةٌ ، والأعراضُ هي المتقلبة والمتحركة ، وهي تُعبِّرُ ، بسببِ القوةِ الملازمة للجواهر ، عن ظهور حياة الأجسام والروح ، فإذا ما أُحْسِنَ إدراكُ هذا النِظَامِ جيداً وُجِدَ أنه يؤدي إلى ضَرْبٍ من عِلْمِ اللدات الحَيَّةِ .

وأظهر الجاحظُ الرأيَ الغريبَ القائلَ إن المحكوم عليهم بالعذاب لا يُعَدُّونَ في النارِ إلى الأبد ، وإنما يتحوَّلون إلى طبيعة النار . وأما من حيث نظرية الوحي فإنه يُعرِى إلى الجاحظ رأيٌ غريبٌ آخرُ قائلٌ إن القرآن جَسَدٌ مخلوقٌ يُمكنُ أن يتحول إلى إنسانٍ أو إلى حيوانٍ .

أجلٌ ، إننا نَصِلُ بالجاحظ ، المتوفى سنة ٢٥٥ ، إلى عصر الكندي

الذي هو أولُ عظماء الفلاسفة ، ولكننا ، لكيلا نَعُودَ إلى المعتزلة مؤخرًا ،  
نَتَتَبَّعُ ، مع الإيجاز ، تاريخَ هذه الفرقة المُتَمَنِّعة حتى زمن العالم اللاهوتي :  
الأشعري .

يمتاز الحَيَاطُ ، في هذا الدَّور ، في مدرسة المعتزلة ببغداد ، فقد أقام  
نظريةَ ذات مظهر نفساني على شيء من الابتكار ، فهو يُطْلِقُ اسم الشيء  
على ما هو معروف ، أي ما يُمكن أن يُحدَّث عنه ، وللشيء عنده  
حقيقةٌ مستقلةٌ عن وجوده ، وليس الموجود سوى صفةٍ تُضَافُ إلى الشيء ،  
فالسوادُ ، مثلاً ، سوادٌ حتى في العَدَمِ ، وإن شئتَ فقلْ إن الشيء  
حقيقيٌّ ، قَبْلًا ، في المعقول البسيط مع ماهيته وصفاته ، وإن لميجاد الشيء  
يُحدِّدُ بإضافة صفة الموجود إلى هذه الماهية أو الصفات الحقيقية .

وفي مدرسة المعتزلة بالبصرة يَتَغَلَّبُ اسمان ، وهما : اسم الحبائي  
المتوفى سنة ٣٠٣ واسمُ ابنه أبي هاشم ، وَيَسْتَلْزِمُ اختلافُ هذين العالمين  
في موضوع الصفات الإلهية على دقة متناهية ، وقديماً كان العالمُ الكبير  
أبو الهذيل قد أزال جميع الصفات حتى في معقول الوجود الإلهي ، فيجدُّ  
أبو هاشم أن هذا المعقول المحض على شيء من الفراغ ، ويحاول أن يَمْلأه  
وأن يَجْعَلَ منه صورةً عن الله أكثرَ حيويةً ، وعند أبي هاشم أن الصفات  
وجوهٌ منفصلةٌ عن الوجود ، ولكن مع كونها غيرَ موجودةٍ ولا معروفةٍ  
بنفسها ، فلا يُمكنُ أن تكون موجودةً معروفةً إلاً بالماهية الإلهية ،  
فالْعَلُّ يُمَيِّزُ الشيءَ المعروفَ بذاته والشيءَ المعروفَ بإحدى صفاته ،  
وهذه الأحكامُ التي يَجْمَعُ الْعَقْلُ بها الصفاتِ أو يَفْصِلُهَا لا تأتي لتوكيد  
الموجود وحده ولا لتوكيد الأعراض بجانب الوجود ، ولذا فإن الصفاتِ  
أنواعٌ وجوهٌ ذات وجودٍ نفسانيٍّ لدى مَنْ يَعْرِفُ الوجودَ الإلهيَّ ، حتى

إن نفسانية هذه النظرية مما أنكر الجُبَّائيُّ ، وقد لاح للجُبَّائيِّ أن هذه الوجوه تُرَدُّ إلى أسماء لا تنطوي على معقول ولا على تصورات للنفس نسبةً مَحْضاً ، عاجزة عن المباحاة مثل صفات ، وهو يكاد يَكْزِمُ مذهب أبي الهُدَيْل .

وكان العالمُ اللاهوتيُّ المشهورُ ، الأشعريُّ ( ٢٦٠ - ٣٢٤ ) ، الذي يأتي في الدروة من تاريخ اللاهوت الفلسفي لدى المسلمين ، تلميذاً للجُبَّائيِّ وابنه ، ولكن بما أننا لا نريد الكلام عنه في هذا الكتاب فإن من الملائم أن نَقِفَ .

• • •

قلنا إن المعتزلة كانوا أكثر الفِرَق الإسلامية فلسفةً وإننا لا نعرِّض لتاريخ الفِرَق الكلامية والفقهية والصوفية والسياسية ، وتكفي أسطر قليلة عن الفِرَق المعارضة للمعتزلة للإشعار بأفضلية هؤلاء ولتمثُّل الحركة الفكرية الواسعة التي تَمَّتْ في الدَّوْر الذي نَتَقَرَّعُ له ، والذي ذَكَرْنَا أنه أَمَّكُرُ ما تلخصت إليه الفلسفة الصِّرْفَة .

وقد رُئيَ ، في مقابل النظرية الاعتزالية القائلة بنفي الصفات الإلهية ، قيامُ نظريةٍ معاكسةٍ تُوكِّدُ هذه الصفات إلى حَدِّ تَقَعُ به في مذهب المُشَبِّهَة ، فيُطْلَقُ ، على العموم ، اسمُ « الصِّفَاتِيَّة » على المسلمين الذين يُوكِّدون حقيقة الصفات الإلهية وَفْقَ السُّنَّةِ . ولما ظهر النُّقْدُ الاعتزاليُّ لِحَا بعض الصِّفَاتِيَّة إلى نظريةٍ حَدَرَة عن الألوهية التي يتعذَّر إدراكُها ، فقالوا لا رَيْبَ في أن الله ليس شبيهاً بالإنسان وأنه لا مثيلَ له ولا شريك ، وأنه يُجْهَلُ ، كما هو مُجْمَلُ القول ، المعنى الحقيقيُّ لأي القرآن التي تشتمل على صُوَرٍ تشبيهية ، ووُجِدَ صفاتية آخرون وقَعُوا ، بالعكس ، في إفراطٍ عجيب ، ومن بينهم تَدْمَكُرُ محمد بن كَرَّام الذي هو مؤسسُ

لفرقة مهمة في سورية على الخصوص ، وأصل هذا الوجه من سيجستان ، وتوفي سنة ٢٥٦ يزغر ودُفن في القدس<sup>(١)</sup> ، وهو يذهب إلى أن الله جسمًا ووجهًا مماثلاً لِمَا في المخلوقات ، وهو يوضح الصفات الإلهية على الكيفية البشرية . وفي الشهرستاني تفصيلات مطوّلة عن هذه الفرقة ، ويلاحظ الشهرستاني وجود المسائل عنها في اليهودية حيث يرى أنها حلّت حلاً تشبيهاً من قبيل القرّابين<sup>(٢)</sup> .

وعلى العموم تطلّقت كلمة « الجبّرية » ، المشتقة من كلمة « الجبّير » ، على علماء الكلام المعارضين لمذهب حرية الإرادة ، ويجب أن يُذكر من بينهم جهم بن صفوان الذي كان يُدرّس في ترمذ من بلاد ما وراء النهر ، والذي قُتل في أواخر العهد الأموي . ومن رأى جهم أنه لا سلطان للإنسان على أفعاله وأنه لا يمكن ألاّ يُوصف بالخضوع لله فالإنسان مُكرهٌ بالحقيقة ، وأنه لا قدرة له ولا إرادة ولا حرية ، والله يخلّق جميع أفعاله كما يخلّقها في الموجودات الأخرى ، كما يخلّقها في الشجر الذي ينبت ، والماء الذي يجري ، والحجر الذي يسقط . وأعمال الإنسان الصالحة أو السيئة مُوجبة ، والثواب أو العقاب نتيجة لهذه الأعمال الواجبة .

وترى كيف تُبعدنا هذه النظريات الجافية من تحليل مفكري المعزلة اللطيف ومن الفلسفة الحقيقية .

(١) انظر إلى سلفستر دوساى ، رسالة في ديانة الدروز ، جزء ٢ ، باريس ، ١٨٣٨ ، مقدمة ، ص ٦٥ .

(٢) الشهرستاني ، طبعة كوديتن ، ص ٦٥ .



## الفصل الثالث

### المرجسُمون

بدء حركة النقل في عصر المنصور — سير التمننات الفلسفية  
الحقيقي — انتشار المذهب اليوناني عند الآراميين — دراسة الآداب  
اليونانية عند السريان — دور الطبيب مرجس الرأس عيني —  
مملكة الحيرة النصرانية — تجاوز العرب حدود صحرائهم قبل  
الهجرة — حنين بن إسحاق وتلميذاه — جماعة من النقلة —  
دور الصابئة في حركة الترجمة — ظهور أدب فلسفي قبل ابن سينا



لقد وضعنا في الفصلين الأولين قضيةَ المُعضلة السُّكُلَاسِيَّةِ ، أي اللاهوتيةِ المحمديةِ وتحولاتِها المباشرة ، والآن نَضَعُ ما يقابل ذلك ، وهو ما يقوم على إدخال الفلسفة اليونانية إلى الإسلام ، وهنا نَضْطَرُّ إلى توسيع نطاقنا كثيراً. ولا يَجُوزُ تَمَثُّلُ الفلسفة الإسلامية ، حَصَرًا ، سواءً أمِثِلَ نتيجةٍ لبعثٍ مفاجيءٍ ظَهَرَ بعد اكتشاف الكتب القديمة أم مِثِلَ مواصلة مباشرةٍ للفلسفة اليونانية ، وذلك أن أصلها على شيءٍ من التعقيد . وقد بدأت حركةُ الترجمةِ إلى العربية في عهد المنصور (١٣٦ — ١٥٨ ) ، وكانت موسوعية ، فترجمت المؤلفاتُ العلمية والأدبية والفلسفية والدينية الخاصة بخمسة آدابٍ ، وهي : الأدبُ اليونانيُّ والأدبُ العبريُّ والأدبُ السريانيُّ والأدبُ الفارسيُّ والأدبُ الهنديُّ ، ولم تُدْرِكْ المؤلفاتُ الفلسفيةُ أولًا وهلةً ، ولم تحزِ العربيةُ ترجماتٍ لأرسطو كاملةً بما فيه الكفاية إلا في زمن الفارابي ، في أوائل القرن الرابع من الهجرة ، ولكنك إذا نظرت إلى الأمر من ناحيةٍ أخرى وجدتَ تقاليدَ التعليمِ الفلسفيِّ اليونانيِّ قد دامت في العالم الشرقي حتى الوقت نفسه . وبَيِّنَمَا كانت المؤلفاتُ العظيمةُ للدُّور الكلاسيكي<sup>(١)</sup> الرافعي منسوبةً أو مفهومةً فهما شيئاً كانت الكتبُ الثانويةُ للدُّور المنحطُ المشتملةُ على مناهج ذاتِ صبغةٍ سيكُلَاسِيَّةٍ واسعة الانتشار .

وَيَلُوح لي أنه لم يحاول ، قط ، بذلُ جهدٍ كبيرٍ ليُقامَ ثانيةً تاريخُ التعليمِ الفلسفيِّ منذَ الزمن الذي عَقَبَ أرسطو حتى قيام الفلسفة الكلامية الإسلامية ، فلما ظهرت هذه السُّكُلُاسِيَّةُ الإسلاميَّةُ عُدَّت الفلسفةُ علماً وجيداً حياً متصلاً بالعُنَـنَاتِ على الخصوص ، لا مجموعةً نُظُمٍ غير ملتصحة . وقد حَدَّثَ البعثُ الفلسفيُّ عند العرب بدراسة الكتب القديمة مباشرةً على ضوء تلك العُنَـنَاتِ ونَحَتْ تأثيرها .

وَوُجِدَ مؤلفون من العرب كثيرٌ ، ومنهم الفارابيُّ ، كما سنرى ، قد أعربوا بصراحةٍ عن الاعتقاد القائل بوحدة الفلسفة المخلوطة ، في نظرهم ، بالعلم ودوامه ، وأشار المسعوديُّ إلى كتاب له قد فُـقِدَ ، مع الأسف ، وقال في موضعٍ ما : « كُنَّا ذَكَرْنَا كيف انتقل مجلسُ التعليمِ من أثينَة إلى الإسكندرية من بلاد مصر ، وجَعَلَ أُوغُسْطُسُ المَلِكُ ، لَمَّا قَتَلَ قَلُوبِطَرَةَ المَلِكَةِ ، التعليمَ بِمَكَاتِينِ ، الإسكندرية ورومية ، ونَقَلَ تِيْدُوسِيوسُ المَلِكُ ، الذي ظهر في أيامه أصحاب الكهف ، التعليمَ من رومية وردّه إياه إلى الإسكندرية ، ولأَي سببٍ نَقَلَ التعليمُ في أيام عمر ابن عبد العزيز من الإسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حرَّانَ في أيام المتوكِّلِ » ، فهذه الأسطرُ على شيءٍ من الاختصار ، ومن المحتمل ألا يكون قد عُرِضَ فيها بدقةٍ بالغَةِ سَبَرُ العُنَـنَاتِ الفلسفية الحقيقية ، وإنما تشير ، على الأقل ، إلى شيءٍ من الروح الذي يَجِبُ أن يُكْتَتَبَ به هذا الفصل ويُقَرَأ .

• • •

---

(١) المسعودي ، كتاب التنبيه والإشراف ، ترجمة البارون كارا دوفو ص ١٧٠ ، باريس ، مجموعة الجمعية الآسيوية ، ١٨٩٦ ، وكان المتن العربي قد طبع من قبل السديدج . دو غويه ، المكتبة الجغرافية العربية جزء ٨ ، ليدن ، ١٨٩٤ .

لم يكن فرع الأرومة السامية الذي كان يهيمن على الشرق قبل الفتح الإسلامي عربياً ، بل آرامياً يردُّ إليه الأدب السرياني ، وكان المذهب اليوناني قد تسرَّب في الأراميين باكراً ، وكان لدى هؤلاء كلُّ الوقت لمعانة نفوذه ، وذلك حينما أراحهم جيرانهم العرب عن سيطرتهم ، ولذا يتكوَّن العرب قد وجدوا العنَّعات الفلسفية قائمةً ، منذ زمنٍ ، عند قومٍ يمتُّون إليهم بالقرابة ، فاستقبلهم هؤلاء القومُ بلا عَنَاء ، وعلينا أن نوضِّح هذا الانتقال .

أخذ المذهب اليوناني ، منذ أواسط القرن الثاني من التاريخ الميلادي ، ينتشر في العالم الآرامي ، مجلوباً بالنصرانية واللاهوت ، وتسمَّى ، حوالي ذلك الزمن ، نقلُ الأسفار من العبرية إلى السريانية نقلاً يشهد بمعرفة الترجمة السبعينية اليونانية<sup>(١)</sup> ، وكان المرقونيون والفلسنيون ، في الوقت نفسه ، ذوي أتباع في الرها<sup>(٢)</sup> ، ويمرُّ وقتٌ قصيرٌ فيقيمُ بردزانُ الأدب السرياني في هذه المدينة ويؤسس فرقةً لا يمكنُ ربطها إلا بالمذهب الآديري على الرغم من الربِّ التي أثَّرت حديثاً<sup>(٣)</sup> ، ولما كانت أوائلُ القرن

(١) روبنس دوقاقل ، تاريخ الرها ، المجلد الآسيوية ، ١٨٩١ ، جزء ٢ ، ص ٢٦٣ .

(٢) روبنس دوقاقل ، المصدر المذكور ، ص ٢٦٧ .

(٣) ذهب سيوف . نو في نشرات متعددة ، ولا سيما في تعليق عنوانه « بردزان المنجم » ( المجلد الآسيوية ١٨٩٩ ، جزء ٢ ، ص ١٢ - ١٩ ) ، إل أن بردزان لم يكن واقعاً على المذهب الآديري ، وأنه وقع في أفاعيل المنجمين ، وحل ما يقضي إليه هذا الرأي من اتهام القديس إفريم بالجهل ، ويسوء النية تقريباً ، يحل من الصعب إيضاحه أمر الرواية القديمة التي تمسد بردزان بين الثنويين أو الآديريين بجانب ماني ومرقون ، وأصبحت من ذلك إيضاحاً أيضاً وجود فرقة البردزانيين عرفت في جميع القرون الوسطى الشرقية ( انظر إلى المصمودي ، كتاب التنبيه والإشراف ، ص ١٨٨ ، وإلى الشهرستاني ، طبعة كورن ، ص ١٩٤ ) ، وما يجدر الإشارة إليه كون الكلدانين ، الذي يذكر فيه تفوق بردزان ، =

الثالث أذعن أسقف في الرها لأُسقف أنطاكية فألحق الكنيسة السريانية بالكنيسة اليونانية<sup>(١)</sup> بهذا العمل ، فقامت منذ هذا الزمن رابطة رسمية بين الأرامية واليونانية .

وظلت مدينة الرها من أمرويين (ديار مُضَر) والواقعة في الاستدارة الغربية القصوى من الفرات بغرب العراق ، مركزاً للثقافة الأرامية زمنياً طويلاً ، وأقيمت فيها مدرسة اشتهر أمرها ، وكان القديس إفريم (المتوفى سنة ٣٧٣ م) من أعلامها ، وكان يتزاحم على هذه المدرسة طلابٌ من النصارى يقصّبونها من مختلف جهات العراق وبلاد فارس المُعرّضة لمظالم المجوس ، وكان يُكَبِّ على دراسات اليونان المعلودة فرعاً من علم اللاهوت ، ويُخَدِّد في القيام بترجماتٍ .

ثم يتغلّب المذهب النسطوري على هذه المدرسة ، ويُخَلِّقُهَا الإمبراطور زُنُون سنة ٤٨٩ ، ويُنْفِي الأساتذة والتلاميذ الذين ظلوا متمسكين بإلحاد نسطور ، ويتجمعون في جهات أخرى ، ولا سيما في نصيبين الواقعة في أرض فارسية<sup>(٢)</sup> ، ويقم كسرى أنوشروان في جُنْدَيْسَابُور ، من ولاية خوزستان ، وذلك ، حوالي سنة ٥٣٠ م . مجتمعاً للفلسفة والطب دام حتى

---

= ليس علم التنجيم فقط ، بل ويشتمل على قسم من الفلسفة ، (راجع براند ، الديانة المندائية في فصل الفلسفة الكلدانية ، ص ١٨٢ وما بعدها) ، وفضلاً عن ذلك فإن من المستبعد أن يكون قد خلط بين فيلسوف كبير ورئيس للمدرسة مهمة ومنتج عادي ، وحديثاً نشر ميرو نو كتاباً لبردزان اسمه «كتاب شرائع البلدان» باريس ، لودو ، ١٨٩٩ ، فهذا الكتاب لا يعني علم المصلحة .

(١) روينس دوغال ، المصدر المذكور ، ص ٢٧٣ .

(٢) روينس دوغال ، الكتاب المذكور ، ص ٤٣٢ .

زمن العباسيين<sup>(١)</sup> ، وكان أَسْقَفُ الرُّهَا ، لِيَبَاسُ ، قد دَرَسَ في المدرسة وساعد على نشر الإلحاد النسطوري ، وقد تَمَّ لعمل الترجمة أكبر تشجيعٍ من هذا الوجه ، فلهذا الأسقف وتلاميذه يُعَدُّ السريان مَدِينِينَ بالترجمات الأولى عن اليونانية لكتب دِيُونُورِ الطَّرْسُومِيِّ وَثِيُونُورِ المَبْسُوسِيِّ<sup>(٢)</sup> وكانت هذه فرصةً لترجمة كتب أرسطو الكثيرة أيضاً ، وقَسَّرَ إِيَّاسُ نفسه بعضها ، وترجم المدعوُّ بِرُوبُوسُ ، وشرح ، « العبارات » وأقساماً أخرى من « المنطقيات » لأرسطو على ما يحتمل ، وسنَلَقَى مترجمين مشهورين من سريان النسطورية حتى العهد العربيّ .

ولم يَقْطَعْ انْهيارُ الرُّهَا ، مِثْلَ عاصمةٍ علميةٍ ، دراسةَ الآداب اليونانية عند السريان التابعين للفرقة القائلّة بطبيعة واحدة في المسيح ، غير أن الأديار كانت مركزاً لهذه الدراسة منذ ذلك الحين . وكان بطريرك أنطاكية القائلُ بطبيعة واحدة في المسيح ، فيلُوكْسَانُوسُ المنبجِيّ ، أخذَ مِنْ حَرَصِهِ الإمبراطورَ على تخريب مدرسة القُرْسُ ، وقد كان فيلسوفاً ولاهوتياً معاً ، ويقال إنه يجب أن يُبْحَثَ في كتبه عن بواكير السكّلاسية الأولى<sup>(٣)</sup> ،

(١) شولز ، مناقرة حول جند يسايور ، شرح الجمعية العلمية ، بتروليوس ، جزء ١٢ .

(٢) حل من يريد الإطلاع على إِيَّاس ، وحل علماء السريان القائلين بطبيعة واحدة في المسيح والذين ستكلم عنهم فيما بعد ، أن يطالع كتاب روبنس دوقال الرائع ، أي كتاب « الآداب السرياني » في مجموعة « الآداب النصرانية القديمة » ، باريس ، لوكونفر ، ١٨٩٩ ، والطبعة الثانية من هذا الكتاب هي تحت الطبع ، - راجع رسالة رينان اللاتينية : « الفلسفة المشائية عند السريان » ، باريس ، ١٨٥٢ .

(٣) سيلنج منجم في عيب تاريخ أصول الكلاسية ، وذلك بنشر تراجم رجال الكنيسة السريانية التي أعدها ر. غرافين ، وقد ظهر مجلد واحد من هذا الكتاب المهم ، وهو يشتمل على إعادة لطبع مواضع أفرات مع ترجمة لاتينية ومقدمة من قبل دوم باريسو ، ١ ، باريس ، ديلو ، ١٨٩٤ .

ووجيد رجل آخر قائل بطبيعة واحدة للمسيح ، وهو أسقف بيت أرشام سيميون ، وقد عاش في أوائل القرن السادس ، ولُقّب بالسفسطيّ الفارسي .

ولكن أطرف شخصية في هذه الفرقة من حيث النقطة التي تهمننا هي شخصية العالم سرجيس الرأس عيني ، ويكاد جميع عمله يتألف من ترجمة كتب يونانية ، ولا يتصف القسّ العلامة الأديب الطبيب سرجيس الرأس عيني بطبع يناسب سمو نبوغه ، فهو يُلّام على فساد أخلاقه ، ويظهر سلوكه السياسي مذنباً مركباً من اللداس ، فمع أنه قائل بطبيعة واحدة في المسيح كان صديقاً للأسقف النسطوريّ ثيو دور المروني ، وقام بعثة دبلوماسية<sup>(١)</sup> لدى البابا أغايه ، وذلك من قبيل بطريرك أنطاكية الأرثوذكسي ، وقد أتى بالبابا إلى القسطنطينية ، ومات معه في العام نفسه تقريباً ، أي سنة ٥٣٦ ، وقد تعلّم اليونانية في الإسكندرية ، وكان سرجيس الرأس عيني بليغاً لغوياً ، وكان الأول في هيئة الأطباء ، وقد تترجم من اليونانية إلى السريانية كتباً في الفلسفة والطب ، وتترجم قسماً من كتب جالينوس ، وانتهت منه ترجمة لمقولات أرسطو والإيساغوجي لفرغوريوس ورسالة العالم التي نُسيبت إلى أرسطو ، ورسالة في النفس مختلفة كل الاختلاف عن رسالة لأرسطو تحمّل عَيْنَ العنوان . وأهدى سرجيس إلى صديقه تيودور المروني ، الذي كان عاكفاً مثله على الفلسفة المشائية ، رسالة أصلية في المنطق . وألّف حوّل « النفي والإثبات » ، وحوّل « الجنس والنوع والقرء » ، وحوّل « علل الكون وفق مبادئ أرسطو » ،



وتبارى العرب والسريان في الثناء عليه مثل مترجم ، وكانوا على حق في هذا كما رأى أحد العلماء المعاصرين : مسيو فيكتور ريسل . فعند هذا العالم أنه يجبُ عند رسالة « العالم » من قبل سرجيس من بدائع فن المترجم ، فقد ظهرَ من مقابلة المتون اليونانية وهذا الأثر كَوْنُ سرجيس لم يعتمد على مخطوط واحد فقط ، بل عَوَّلَ على عدة مخطوطات عرف أن يدقَّقَ فيها تدقيقاً انتقادياً<sup>(١)</sup> .

واشتهر بولس<sup>٢</sup> الفارسي في الفلسفة في أواخر القرن السادس ، وروى ابن العبري أنه ألَّفَ مقدمةً عجيبة في المنطق قدَّمَهَا إلى كسرى أنو شروان<sup>(٣)</sup> ، وراج سوقُ تعلُّم اليونانية في أوائل القرن السابع في قنيسرين الواقعة على ضفة الفرات اليسرى ، وهناك حوَّالتي سنة ٦٤٠ ، شرح الأسقف ساويروس سييُوخت تحليلات أرسطو الأولى وعباراته ، ويواصل تلميذان لساويروس سييُوخت أثره ، والتلميذان هما (أنناسيوس البلدي المتوفى سنة ٦٨٧ أو سنة ٦٨٨) والموسوعي الكبير يعقوب الرهاوي (المتوفى سنة ٧٠٨) ، وظهر بعدهما أسقف العرب القائلين بطبيعة واحدة في المسيح في الكوفة جورجيوس فترجم « المنطقيات » لأرسطو ، بيَّدَ أننا وصلنا إلى زمن الفتح العربي ، فمال الأدب السرياني إلى الزوال .

(١) انظر في البحث عن سرجيس الرأس عيني ، ابن العبري ، إلى « التاريخ الكنسي » ، طبع أبلوس ولاسي ، لوفان ١٨٧٢ ، جزء ١ ، مجموعة ٢٠٦ - انظر ، عن الترجمات السريانية التي تمت قبل العصر الإسلامي ، إلى كتاب سفلو مباحث سريانية حديثة ، فئة ، ١٨٧٠ وكذلك أتى هوفان بدراسة خاصة عن الترجمات السريانية لمبارات شرح السريان وكذلك راجع في البحث عن سرجيس الرأس عيني كتاب لاند ، مباحث سريانية حديثة ، ٣ ، ٢٨٩ ، ويومسترك ، مباحث سريانية يونانية ، ص ٣٥٨ .

(٢) رينان ، الهمة الآسيوية ، ١٨٥٢ ، جزء ١ ، ص ٣١٢ .

وهكذا كان السريان على اتصال بالعلم اليوناني خمسة قرون فأساغوا عَنَتَاتِهِ ، وَتَرَجَمُوا مُتُونَهُ وَفَسَّرُوهَا ، وَأَنْتَجَرُوا آثَاراً مُهِمَةً فِي مِيدَانِ الفِلسَفَةِ الالاهوتية . وقد وَلِدَتْ أَشْكَالُ الفِلسَفَةِ السُّكُلَّاسِيَّةِ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ، وَازْدَهَرَتْ فَنُونُ المنطقِ فِي مَدَارِسِهِمْ ، وَلِدَا كَانَ الذَّهْنُ اليُونَانِي وَأَثَارُ الْأَغَارِقَةِ وَعِنَتَاتِهِمْ ، حِينَ ظَهَرَ الْإِسْلَامُ ، أُمُوراً قَدْ نَقَلَتْ إِلَى عَالَمِهِمْ يَمَتْ إِلَى الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ بِصِلَةِ الْقَرَابَةِ ، وَسَرَى ، عَمَّا قَلِيلٍ ، أَنَّ عُلَمَاءَ الْمُسْلِمِينَ اِطْلَعُوا عَلَى الثَّقَافَةِ اليُونَانِيَّةِ تَحْتَ إِدَارَةِ السَّرْيَانِ وَاليَعَاقِبَةِ وَالسَّاطِرَةِ .

وَمِنَ الْمُنَاسِبِ ، قَبْلَ إِيضَاحِ الْكِيفِيَّةِ الَّتِي تَلَقَّى الْعَرَبُ بِهَا الْعِلْمَ مِنْ أَيْدِي النِّصَارِيِّ عَلَى الْخُصُوصِ ، أَنْ نَتَنَاوَلَ الْمَسْئَلَةَ ثَانِيَةً مِنْ عِلَلٍ ، وَذَلِكَ لِإِزَالَةِ الْإِنْتِبَاهَاتِ غَيْرِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ عَالِقَةً بِذَهْنِ بَعْضِ الْقُرَّاءِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْعَنْصَرَ الْعَرَبِيَّ كَانَ لَا يُؤَلِّفُ بِنَفْسِهِ عَالِماً مُخْتَلِفاً عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي أَثْنَاءِ الدَّوْرِ الطَّوِيلِ السَّابِقِ لِلْإِسْلَامِ وَالَّذِي رَأَيْنَا فِيهِ أَنَّ الْفِرْعَ الْأَرَامِيَّ مِنَ الْأُرُومَةِ السَّامِيَّةِ يُسَيِّغُ النِّصْرَانِيَّةَ وَالثَّقَافَةَ اليُونَانِيَّةَ . فَمِمَّا لُوْحِظَ ، غَالِباً ، وَذَلِكَ بِسَبَبِ تَارِيخِ الْأَصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، أَنَّ جَنْتُوبَ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ الْغَرْبِيِّ ، أَيْ الْيَمَنِ ، كَانَ يَشْتَمِلُ فِي ذَلِكَ الدَّوْرِ عَلَى عُنَاصِرٍ نِصْرَانِيَّةٍ وَأَنَّهُ كَانَ ذَا صِلَاتٍ بِالْمَمْلَكَةِ الْإِفْرِيقِيَّةِ النِّصْرَانِيَّةِ : الْحَبَشَةِ . وَأَهَمُّ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ وَكُنْدٌ قَلِيلاً كَمَا يَكُونُ ، وَهُوَ تَوَسُّعُ الْعِرْقِ الْعَرَبِيِّ نَحْوَ الشَّمَالِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ وَإِقَامَةُ دُوْنِيَّاتٍ عَرَبِيَّةٍ تَابِعَةٍ لِلْإِمْبِرَاطُورِيَّتَيْنِ ، الْفَارَسِيَّةِ وَبِزَنْطِيَّةِ ، عَلَى طَوْلِ حُلُودِهِمَا .

كَانَ الْقِيَاصَةُ وَالْأَكَاسِرَةُ مِنَ الْبِرَاعَةِ بِحِثِّ اسْتِخْدَامِهِمَا بَعْضَ الْقَبَائِلِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَضَرِيَّةِ لِيَجْعَلُوا مِنْهَا مِتْرَاساً حِيَالِ غَارَاتِ الْعَرَبِ الْبَلُويينِ

أو الأعراب . ويَرْوِي المسعودي<sup>(١)</sup> أن عَرَبَ قَبيلة تَنْوُخَ أَوَّلُ من جاء إلى سورية ، وأنهم ذهبوا إلى الروم هنالك بعد أن اعتنقوا النصرانية ، وأن القيصر عهَدَ إليهم بالسلطان على جميع العرب من الحَضَر المقيمين بسورية ، وتَعَقَّبُ قَبيلةُ السَّلَيجِ قَبيلةَ تَنْوُخَ وتَصيرُ نصرانيةً أيضاً ، وتَزَاحُ بدَوْرِها من قَبيلِ الدَّولةِ الفُرسانية التي داومت على الحُكْمِ في العرب نِسيابةً عن الروم . وكان ملوكُ غَسَّانَ يقيمون باليَرْمُوكَ وغيرها من الأماكن الواقعة بين غُوطَةِ دِمَشقَ والمَحَلَّ المجاورة التابعة لهذه المدينة ، وقد زالت هذه المملكة حين الفتح الإسلامي ، واعتنق الإسلام فريقٌ كبيرٌ من العرب .

وكانت مملكةُ الحيرة مملكةً عربيةً مهمةً يَتَنَبَّعُ أمراءُها ملوكُ الفُرس ، وكانت الحيرة واقعةً جَنُوبَ بَابِلَ وغَرْبَ القُرَّاتِ غيرَ بعيدةٍ من المكان الذي أنشأ المسلمون فيه الكوفةَ في السنين الأولى من الهجرة ، وكان قد جاء عربٌ باكراً للاستقرار بهذه البقاع ، وكان للحيرة قَبْلَ الإسلامِ تاريخٌ طويلٌ مِثْلَ العنصرِ النصراني فيهِ دوراً مهماً<sup>(٢)</sup> ، وكان لملك الحيرة المسمى عمرو بن المنذر ، والذي دام عهده حتى سنة ٥٦٨ أو سنة ٥٦٩ ، أمٌ نصرانية ، قد تكون من سبائِا الحرب ، أقامت دَيْرًا في الحيرة في زمن كسرى أنو شروان ، ويُمكنُ أن يُسْتَدلَّ بكتابةٍ وُضِعَتْ في هذه الكنيسة على أن هذا الأمير تَنَصَّرَ أيضاً<sup>(٣)</sup> ، ويَمُضِي على ذلك الزمن وقتٌ قصيرٌ فتكون هذه المدينة مشتملةً على عدد قليلٍ من الأُمَرِ النصرانية الراقية ،

(١) للمسعودي ، مروج الذهب ، جزء ٣ ، ص ٢١٥ - ٢٢٠ ، كتاب التنبيه ، ص ٢٥١ .

(٢) ألفاض المؤرخ الكبير الطبري بتاريخ مملكة الحيرة ، انظر إلى لذلك ، تاريخ الفرس والعرب في زمن الساسانيين ، وهو مترجم من تاريخ الطبري ليدي ، ١٨٧٠ .

(٣) لذلك ، المصدر المذكور ، ص ١٧٢ ، رقم ١ .

وكانت هذه الأُسُرُ على مذهب نسطُور ، ويطلقُ عليها اسم العَبَادِيَّة تمييزاً لها من الوثنيين<sup>(١)</sup> . وقد برَّرَ في ذلك الحين ، على الخصوص ، مترجمٌ يُدعى عَدِيَّ العَبَادِيَّ<sup>(٢)</sup> ، من قبيلة تميم العربية ، فعَدِيَّ هذا قام بمهنة المترجم من العربية إلى الفارسية لدى كسرى پرويز ، وكان ، فضلاً عن ذلك ، شاعراً وخطيباً وديلمياً وعُنواناً كاملاً للثقافة مادةً ومعنىً لدى الفرس والعرب ، ولا بُدَّ من أنه كان واقفاً ، أيضاً ، على السَّريانية التي كانت لغةَ نصارى العرب في ذلك الحين ، ويُعهد إلى عَدِيَّ في تربية النُعمان بن المنذر الذي جلس على عرش الحيرة بفضل ما يتمتع به من نفوذٍ لدى ملك الفرس ، ومن المحتمل أن يكون النُعمانُ قد دَخَلَ في النصرانية بفعلِ هذا النفوذ نفسه ، وليس أقلَّ من هذا دوائمه على العيش بمبدأ تعدد الزوجات وفقَ طبائع الوثنية ، وقد أغوي بمكائد كثيرة قَتَلَ مُرَبِّيَّه عَدِيَّ بسببها ، وكان من عملِ ابنِ عَدِيَّ ، الوارث لذكاء أبيه ومزله عند ملوك الفرس ، أن جعلَ پرويزَ يتنم من هذا القاتل<sup>(٣)</sup> ، فغلب النُعمان

(١) لذلك ، المصدر المذكور ، ص ٢٤ ، رقم ٤ ، يقوم أبو الفرج (تاريخ الدول ، طبعة الصالحاني ، في موضوع حنين بن إسحاق) بتفسير لهذا الاسم ، ص ٢٥٠ ، راجع تعليقنا على المسعودي ، كتاب التنبيه ، ص ٢٥٥ ، رقم ١ ، ومروج الذهب ، ٢ ، ٣٢٨ - ويرجع بعض المؤلفين أن يقرؤا العبادية وفق أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ، طبعة مولر ، ١ ، ٩٨٤ وانظر كذلك إل ابن خلكان حول هذا الاسم ، وفيات الأعيان ، ترجمة مارك فوكين دو سلات ، ١ ، ١٨٨ ، الدكتور فوستاف روتشتاين ، النعمانيون في الحيرة ، برلين ، ١٨٩٩ ، ص ١٩ .

(٢) لذلك ، تاريخ الفرس والعرب ، ص ٣١٢ وما بعدها - أحدث المجموعة العربية المشهورة المعروفة بكتاب الأغاني (طبعة بولاق ، جزء ٢ ، ص ١٨ وما بعدها) لملي بن زيد سيرة مختصرة ترجمها كوسان دويرشثال ، فوشير ١٨٢٨ ، راجع كوسان دويرشثال ، كتاب في تاريخ العرب قبل الإسلام ، جزء ٢ ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) تجد قصة هذا الانتقام في المسعودي ، مروج الذهب ، جزء ٣ ، ص ٢٥٥ .

وقَتِيل سنة ٦٠٢ على ما يَظْهَر .

وَتَمَضَى على تلك الأمور سنون قليلة<sup>(١)</sup> ، ففَقَعَ قَبْلَ الهِجْرَةِ بنحو عشر سنين معركةً ذِي قَارٍ حَيْثُ يُغْلِبُ الفُرسُ الذين كانوا حلفاءَ عربِ قَبِيلَةِ تَغْلِبَ النَصْرَانِيَّةِ ، وَذَلِكَ مِنْ قَبْلِ عَرَبِ قَبِيلَةِ بَكْرٍ<sup>(٢)</sup> ، وَيُقَضَى عَلَى مَمْلَكَةِ الْحِيرَةِ ، وَبِسْقُوطِ هَذَا الْمَرَامِ تَجِدُ فَارِسُ نَفْسَهَا بِلا سُورٍ حِيَالٍ الْعَرَبِ الْمُسْلِمِينَ ، وَتُخَرَّبُ الْحِيرَةُ عَامَ قِيَامِ الْكُوفَةِ (سنة ١٥ أو سنة ١٧ من الهِجْرَةِ) ، وَتَزُولُ فِي عَهْدِ الْمُعْتَصِدِ تَمَاماً ، قَالَ الْمُسَوْدِيُّ : « وَوَقَدْ كَانَ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ دِيَارَاتٌ كَثِيرَةٌ فِيهَا رَهَبَانٌ فَلَمَّ حَقَّقُوا بِغَيْرِهَا مِنَ الْبِلَادِ لِلدَّعَايِ الْخِرَابَ إِلَيْهَا ، وَأَقْفَرَتْ مِنْ كُلِّ أُنْثَى فِي هَذَا الْوَقْتِ إِلَّا الصَّدَى وَالْيَوْمَ »<sup>(٣)</sup> .

وَمِنْ ثَمَّ تَرَى أَنَّ الْعَرَبَ كَانُوا قَدْ جَاوَزُوا حُلُودَ صَحْرَاهُمْ قَبْلَ الْهِجْرَةِ بِزَمَنِ طَوِيلٍ ، وَمِنْ الْعَادَةِ أَنْ يُشَبَّهَ الْفَتْحُ الْإِسْلَامِيُّ بِعَمَلِ قُوَّةٍ كَانَتْ رَاقِدَةً فِي بَطْنِ الصَّحَارَى زَمناً طَوِيلاً فَانْفَجَرَتْ بَغْتَةً وَقَلَبَتْ ثُلُثَ مَمَالِكِ الْأَرْضِ أَمَامَهَا رَأْساً عَلَى عَقَبٍ ، أَجَلَ ، إِنَّ هَذَا التَّشْبِيهَ مُفِيدٌ إِذَا مَا أَتَى بِهِ حَصْراً ، لِبَيَانِ فِكْرَةِ سَاطِعَةٍ عَنْ سُرْعَةِ هَذَا الْفَتْحِ ، وَلَكِنَّهُ إِذَا مَا طُبِّقَ عَلَى تَارِيخِ الثَّقَافَةِ وَجِدَ خَاطِئاً ، وَالْعَكْسُ هُوَ مَا يَجِبُ أَنْ يَدْهَبَ إِلَيْهِ فَيَقَالُ إِنَّ الْعَرَبَ كَانُوا ، حِينَ ظَهُورِ الْإِسْلَامِ ، عَلَى اتِّصَالٍ بِكَثِيرٍ مِنَ الْإِمْبَرَاطُورِيَّاتِ ، وَلَهُمْ كَانُوا قَدْ طَرَقُوا بَابَ تِلْكَ الْحَضَارَةِ النَّصْرَانِيَّةِ الَّتِي سَوْفَ يَتَلَقَّوْنَ مِنْهَا أَمَانَةَ الْعِلْمِ كَيْسَمَا يُعِيدُونَهَا إِلَيْهَا بَعْدَ أَنْ يُوجِبُوا نُمُوَهَا فِي قُرُونٍ كَثِيرَةٍ .

(١) الْمُسَوْدِيُّ ، كِتَابُ التَّنْبِيهِ ، ص ٣١٨ .

(٢) الْمُسَوْدِيُّ ، مَرْوَجُ الذَّهَبِ ، جُزْء ٣ ، ص ٢١٣ .

وكان محمد<sup>١</sup> يُكنى احتراماً لرجال الدين من مختلف المعتقدات ، ويسير عليّ على غراره فيُنعمُ بامتيازاتٍ على كثيرٍ من أديار النصارى ، وفضلاً عن ذلك فإن القرآن يعترف للنصارى واليهود بمنزلةٍ في ميّدان الإيمان ، وذلك لحيازتهم كتباً مُنزّلةً ، ويُطلقُ عليهم لقب « أهل الكتاب » ، ويَحْمِلُ لهم من الازدراء ما هو أقلُّ مما يَحْمِلُ حيالَ المشركين . وكانت هذه الأحوالُ ملائمةً لحِفْظِ العِلْمِ ، فلما تَمَّ فتحُ القدس أنعمَ عمرُ على النصارى بمرسومٍ أو امتيازٍ اتَّخَذَ نموذجاً لمُعْظَمِ الخاصة بأهل الذمة من النصارى وطُبِّقَ في الإسلام بعد ذلك ، وقد انتهى إلينا نصُّ هذا الامتياز مع اختلاف قليل في العبارة ، وذلك من قِبَلِ كثيرٍ من المؤرخين ، ولا سيما الطبري<sup>(١)</sup> . أَجَلْ ، سُمِّحَ للنصارى بالمحافظة على كنائسهم ، ولكنّ على أن تكون مفتوحةً لرُفَبَاءِ من المسلمين ، ومع منْعِ إقامة كنائسٍ جديدةٍ ، وعاد لا يجوز دقُّ النواقيس ولا إظهارُ إشاراتٍ دينيةٍ جَهْراً . ووجب على النصارى أن يحتفظوا بزيّهم وألّا يلبسُوا خواتمَ ولا زناير كعلامةٍ فارقة ، وحُظِرَ عليهم حَمْلُ السلاح وركوبُ الخيل ، وكان يُمكنُ هذه التدابيرُ العامة أن تُفسَّرَ مع التسامح أو أن تؤديَ ، على العكس ، إلى ظُلُمٍ أليمٍ ، وذلك وَفْقَ هوى السُلْطَات ، بَيِّنَ أن هذه التدابيرَ كانت قليلةَ الأهمية في أحوالٍ خاصة حيث يَحْبُو الأميرُ المسلم بعضَ الكُفَّار بِحُظُوَّةٍ عن وُدٍّ مباشرٍ ، وبما أن العلم من عمل الأفراد خاصة فإن هذه

(١) طبعة الطبري الكبرى ، السلسلة الأولى ، جزء ٨ ، ص ٢٤٠٦ - وقد درس الأب . لامنس ، مع الإمتناع ، وضع النصارى في عهد الخلفاء الأولين ، وذلك في مذكرته التي عنوانها : « شاعر بني أمية ، تعليقات حول سيرة الشاعر العربي النصراني : الأختل ، وحوال أدبه » ، وقد ظهرت هذه المذكرة في المجلة الآسيوية ، ١٨٩٤ ، وقد بحث فيها عن الامتياز الذي منحه عمر في الصفحة ١١٢ من الطبعة على انفراد .

الأحوال الخاصة هي أكثر ما يهتمنا هنا .

وكانت توجد أربعة من المواهب تؤدي إلى تبيل من ليسوا بمسلمين  
حظوة لدى الخلفاء ، وهي : المواهب الفنية والمواهب الطبية والمواهب  
الإدارية والمواهب العلمية . وكان يُثنى على حذق النصارى في الحِرَف  
لِمَا لا يوجد لدى المسلمين ما هو في درجته ، وكان الخليفة عمر قد خالف  
تصرفاً للنبيّ بِسماحه في جزيرة العرب بوجود أبي لؤلؤة الذي كان نصرانياً<sup>(١)</sup>  
صانعاً بالغ المهارة في كثير من الحِرَف ، وقد تحوّل هذا المُقرَّب إلى قاتلٍ  
له . وكان الشعرُ والموسيقا من الفنون التي يتلذذُ العربُ بها كثيراً قبل زمن  
محمد ، ولم يكنْ وعظُ القرآنِ كثيرَ الملازمة لهما ، بَيَدَ أن خلفاء بني  
أمية ، الذين كانوا ذوي ارتيابٍ غالباً ، هاوِينَ للملاذ ، حبَّوْهُما بِإحسانهم ،  
وكان شاعرُ بني أُمَيَّة المُفَضَّل نصرانياً اسمه الأخطل ، وكان الأخطلُ من  
فطاحل شعراء العرب ، وكان معاصراً لعبد الملك بن مروان ، وكان ، من  
جهة أبيه ، ينسب إلى قبيلة تغلبِ النصرانية المستقرة بالكوفة وأذربيجان ،  
وكان ، من جهة أمه ، ينسب إلى قبيلة إيادِ النصرانية التي استقرت بالعراق  
باكراً<sup>(٢)</sup> ، وكان الأخطلُ يَظْهَرُ في بلاط الخليفة عُتَالاً حاملاً صلياً  
ذهبياً حوّل عَنْقَهُ ، وفي ذلك الدَّور كان يُكَلِّهُ في الكوفة بِشرب الخمر  
على الرغم من تحريم النبيِّ لها ، كما كان يُسْتَمْعُ إلى الأغاني . وكان أخو  
عبد الملك يَجْلِبُ إليه في هذه المدينة ، من مدينة الحيرة المجاورة ، الموسيقيُّ  
النصرانيُّ ، حُثَيْبٌ ، فَيَخْلُو إليه في أقاصي منازلِه محاطاً بعُشْرائه مُتَوَجِّج

(١) في ابن الأثير أن أبا لؤلؤة كان نصرانياً ، وقد تابعه هنا المؤلف ، وفي المسعودي أنه كان  
مجوسياً . عبد النبي حسن

(٢) لامنس ، المصدر المذكور ، ص ٦ و ٧ .

البحين بالأزهار<sup>(١)</sup> .

وكان الأطباء الذين يعتمد الخلفاء الأولون عليهم من السريان واليهود عادةً ، وذلك لأنه لم يكن لدى المسلمين من الوقت ما يتعلمون الطب فيه . فعند مروان بن الحكم الأموي نجد طبيباً يهودياً سرياني اللغة اسمه ماسرجويه ، وقد ترجم هذا الطبيب رسالة الكاهن أهرن ، وكان أهرن<sup>(٢)</sup> هذا طبيباً إسكندرانياً في عهد هرقل فاتفق لكتابه انتشار عظيم لدى السريان . وكان يوجد بجانب الحجاج ، الذي كان قائد عبد الملك الجبار ، طيبان رومياً الاسم ، وهما تيسادوق وثيودون اللذان خلفا مدرسة<sup>(٣)</sup> . ويمضي زمن فيأمر هارون الرشيد بأن ينيه طبيب هندي ابن عمه إبراهيم الذي سقط في سبات عميق ، على حين كان يترجم له طبيب نصراني اسمه يوحنا بن ماسويه<sup>(٤)</sup> كتب الطب القديمة من السريانية إلى العربية . وكان ابن ماسويه هذا يشرف هو ويختيشوع على الخليفة المأمون وهو يحتضر<sup>(٥)</sup> .

وقام النصارى للمسلمين بخدمة عظيمة في النظام الإداري ، ولولا النصارى ما استطاعت دولة الخلفاء أن تنتظم ، وذلك أن قائمي المسلمين ،

(١) لافس ، المصدر المذكور ، ص ١٦٥ .

(٢) أبو الفرج ( يار ميروس ) تاريخ الدول ، ص ١٩٢ و ١٥٧ .

(٣) أبو الفرج ، المصدر المذكور ، ص ١٩٤ .

(٤) أبو الفرج ، المصدر المذكور ، ص ٢٢٧ .

(٥) المسعودي ، مروج الذهب ، جزء ٧ ، ص ٩٨ ، - ليس علينا أن نعالج تاريخ الطب في هذا الكتاب مبدئياً ، ولكن بما أن العلم في الدور الذي نماله فيه ذو مظهر موسوعي في الغالب ، وبما أن معظم الفلاسفة الذين نتكلم عنهم كانوا أطباء ، فإن من العوالب أن نذكر الكتائين المهتمين حول أطباء العرب ، وهما : طبقات الأطباء لابن أبي أسيمة ، طبع مولر ، كوتنبرج ، ١٨٨٤ وتاريخ أطباء العرب وطبيبتهم ، غوتنغن ، ١٨٤٠ .



إذ لم يجدوا في عرفهم الخاص غير ذكريات الحياة القبلية وأمثلتها ، لم يكن عندهم أية معارف عملية إدارية ، فاضطروا إلى تسليم كثير من المناصب إلى النصارى . وترك معاوية ، الذي كان ذاهياً سياسياً أكثر من كونه متين الإيمان ، في معظم الولايات التي فتح ، موظفي النصارى في مناصبهم مكثفاً بتغيير الحاميات ، وسار خلفاؤه على سنته . ونرى المدعو أناسيوس ، الذي كان نصرانياً وجيهاً من الرها ، ينال منزلة كبيرة لدى عبد الملك بن مروان بسبب أهليته كرجل أعمال<sup>(١)</sup> . ومنع الوليد بن عبد الملك كتابة الدواوين ، الذين كان كثير منهم نصارى ، من إمساك سجلاتهم باليونانية أمراً إياهم أن يُسكبوها بالعربية<sup>(٢)</sup> ، وشغل سرجيوس منصور أو سرجيون الرومي ، الذي أخبرنا المسعودي أنه قام بوظيفة الكاتب عند أربعة خلفاء ، مناصب عالية عند المسلمين ، وكان لسرجيوس هذا ابن فاق آياه شهرة وصار أحد آباء الروم ومن أوائل فلاسفة اللاهوت ، وهو القديس يوحنا الدمشقي .

وأخيراً غدا العلم والفلسفة لأربابهما سبباً للمنزلة لدى أمراء المسلمين ، وهم قد دخلوا في الإسلام بفعل البلاطات نهائياً . وإلى الخليفة أبي جعفر المنصور يعود شرف فتح عصر الدراسات العربية الكبير وتزيين الإمبراطورية الإسلامية بنور العلم ، فقد أمر المنصور بأن يُنقل إلى العربية كثير من كتب الأدب الأجنبية ككتاب «كليلة ودمنة» ، و«السند هند» ورسائل أرسطو

(١) لامنس ، الكتاب المذكور ، ص ١٢٢ ، عن روبنس دوغال ، تاريخ الرها .

(٢) أبو الفرج ، تاريخ الدول ، ص ١٩٥ .

(٣) للمسعودي ، كتاب التنبيه ، انظر إلى الفهرس ، والخلفاء المذكورون هم : معاوية ويزيد ابن معاوية ومعاوية بن يزيد وعبد الملك بن مروان .

الكثيرة في المنطق و « المجسطي » لبطليموس وكتاب « المقالات » لأقليدس وكتب أخرى يونانية ويزنطية وفهلوية وفارسية وسريانية<sup>(١)</sup>. وقد تُرجم كتاب كلية ودمنة من قِبَل ابن المُقَفَّع الذي كان من أشهر فضلاء ذلك الزمن ، ويُقال إنه تُرجم من الفهلوية والفارسية كُتُب ماني وبرذنان ومرتقون<sup>(٢)</sup>. ويظهر أن العرب حوّلوا عيونهم ، في ذلك الزمن ، إلى فارسيّ والهند ، على الخصوص ، كمركزين للعرفان ، ومع ذلك فإن ابن المُقَفَّع تُرجم خلاصة « العبارات » لأرسطو ، وكان هذا العالم نفسه من أصل فارسيّ ، وعاش في البصرة ، وجلب إلى نفسه حقد الخليفة بسبب آرائه المشايعة لعليّ وذريته فقتل سنة ١٤٠هـ<sup>(٣)</sup>.

وفي سنة ١٥٦ من الهجرة يدخل هنديّ إلى بلاط المنصور ، ويأتي بكتاب في الحساب والفلك الهندي<sup>(٤)</sup> ، واسم هذا الكتاب السندهند ، ويُترجم إلى العربية من قِبَل الفلكيّ الفَرَارِيّ ، ويكوّن نقطة انطلاق لدراسات العرب الفلكية والحسابية ، ويستلهمه الفلكيّ الكبير محمد بن موسى الخوارزميّ بعد زمن ، أي في عهد المأمون ، وذلك في وضع أزياج فلكية

(١) المسعودي ، مروج الذهب ، ٨ : ٢٩١ ، - وقد قام دوساسي بدراسة حول « كلية ودمنة » أو « أمثال يديا في العربية » ، باريس ، ١٨٣٠ ، انظر ، حول أمث ما كتب عن هذا الكتاب إلى شوفان ، مكتبة التأليف العربية أو الخاصة بالعرب ، ٢ ، لياج ، ١٨٩٧ .

(٢) المسعودي ، مروج الذهب ، ٨ : ٢٩٣ ، ومن المؤلف ألا تكون هذه الترجمات أسن حَفَنًا ، ومع ذلك فانظر ، حول المانوية وفق المصادر العربية ، إلى دراسة فلوجل الطريفة ، ماني وعلمه ، ١٨٩٢ .

(٣) بروكلمان ، تاريخ الآداب العربية ، ١ : ١٥١ .

(٤) مسيو كنتور ، دراسات في تاريخ الرياضيات ١ ، ٥٩٧ ، ظهرت طبعة جديدة لهذا المجلد المهم الذي يشتمل على فصول خاصة بالرياضيات العرب .

ورسائل مَرَجَ فيها الطُّرُقَ الهندية والطُّرُقَ اليونانية .

ومما رَوَى المسعوديُّ كذلك أنه في زمنه ، أي قَبْلَ ظهور ابن سينا ،  
انتشر بين الجمهور كتابُ اسمه «ألف ليلة وليلة» ومصدره فارسيّ ، وكان  
هذا مجموعة أقاصيصَ غيرَ مطابقةٍ للمجموعة التي لدينا بهذا الاسم <sup>(١)</sup> .

أَجَلْ ، عَرَفَ العربُ الفلسفةَ المزدكيةَ ، بَيَدَ أنهم عَرَفُوا ، أو  
فَهِمُوا ، قليلاً جداً من المناهج الهندية ، وإذا عَدَدَتَ التصوف لم تَجِدْ  
نفوذَ هذه المناهج محسوساً فيهم .

والمأمونُ هو الخليفة الذي أتمَّ ما بدأ به المنصور من عمل علميٍّ ، وقد  
كان هذا الأميرُ كثيرَ الذكاء كريماً مُحِبّاً للاطلاع فَحَثَّ الناسَ بقوةٍ على  
الدِّراسات ، وقد أنشأ ، حِوَالَتِي سنة ٢١٧ مكتباً رسمياً للترجمة في « دار  
الحكمة » <sup>(٢)</sup> ، وجَعَلَ على رأس هذا المكتب عالِمًا مِفْضالاً اسمه حُثَيْنُ  
ابن إسحاق فشَغَلَ حُثَيْنُ هذا المنصبَ في عهد خلفاء المأمون : المعتصم  
والواثق والمتوكل ، ووُلِدَ حُثَيْنُ بن إسحاق في سنة ١٩٤ بالخيْرة <sup>(٣)</sup>  
حيث كان أبوه يمارس مهنة الصيدلة ، وكان ينتسب إلى إحدى الأُسَرِ العبّادية  
أو النسطورية في هذه المدينة ، وقد قَصَدَ بغدادَ وتَلَقَّى دروسه فيها من  
طبيب معروف ، ولما كان كثيرَ السؤال فقد بلغ من إزعاج معلمه ما رافض

- 
- (١) للمسعودي ، مروج الذهب ، ٤ : ٩٠ - يمكن أن تقرأ مع التكرار بحث سلفستر دوسامي  
حول « ألف ليلة وليلة » الذي وضع على رأس ترجمة غلان .  
(٢) انظر في مقالات قيل إلى مذكرة درتريخ حول « مترجمي العرب لؤلئي اليونان والمؤلف  
المسلم لأمثال الفلاسفة » ، باريس ، فونتموان ، ١٨٩٨ .  
(٣) جاءت السيرة الآتية في أبي الفرج ، ابن البري ، تاريخ الدول ، طبعة الصالحاني ، ص  
٢٥٠ وما بعدها .

معه هذا المعلم أن يجيئه ، هنالك انصرف حُنينٌ مسافراً إلى بلدٍ بزنطيةٍ حيث أقام عامين وتعلّم اليونانية تماماً وحصلَ على مجموعةٍ من كتب المعلم ، ثم عاد إلى بغداد وساح في فارس وذهب إلى البصرة لإتقان معرفة العربية ، ثم رجع إلى بغداد حيث استقر ، واتسعت شهرة حُنين ، وانحى أمامه علماء أجلاء مع أنه كان لم يزل شاباً ، ووكّلوا أنه سيفوق ميرجيس الرأس عيني صينياً ، وكانت مواهبه كطبيب تعدلُ أهليّاته كترجم ويتمسكُ المتوكلُ به ، ويريد امتحانه فيدفعُ إليه ، ذات يوم ، خمسين ألف درهم ، ثم يأمره ، من فوزه ، أن يدكّه على سُمٍّ شديد يستطيع أن يتخلّص به من بعض الأعداء ، ويرفض حُنينٌ ذلك ، ويلقّي به في السجن ، ولما طال أمدُ الامتحان سأله الخليفة أن يوضّح له سبب سلوكه ، فأجابه حُنينٌ بقوله : « الدّين والصنّاعة ، فأما الدّينُ فيأمرنا بفعل الخير والجميل مع أعدائنا ، وأما الصنّاعةُ فتمنعنا من الإضرار بأبناء الجنس لأنّها موضوعةٌ لنفعهم ومقصورةٌ على مصالحهم » ، فلما سمع الخليفة هذا الجواب هدأ بالاً وأفاض على حُنينٍ جاهاً .

ولقبي هذا العالمُ حُتفه في نزاعٍ وقعَ حولَ مشكلةٍ حادثةٍ في ذلك الحين ، حولَ عبادة الصوّر ، وذلك أنه وُجدَ ذاتَ مساءً ، في منزل نصرانيٍّ ببغداد بين أناسٍ كانوا يحسدونه ، وأنه كان يوجدُ عند هذا النصرانيّ صورةٌ للمسيح وأمامها مصباحٌ مُوقدٌ ، فقال حُنينٌ لصاحب البيت : « لِمَ تُشرف في الزيت ؟ ليس المسيحُ هناك ، بل صورته » ، فقال أحدُ الحاضرين : « إذا كانت هذه الصورة لا تستحقُّ الإكرام فابصقْ عليها » ، فبصقَ ، وأذيع الخبرُ ، وعُدَّ الأمرُ زكّةً عظيمةً ، ويستشير الخليفةُ ويسلّمُ العالمُ إلى أبناء دينه ليقتضوا فيه وفقَّ شريعتهم ، ويحرم

حُنَيْنٌ ، وَيُقَطَّعُ زُنَّارُهُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ النَّصَارَى الْفَارَقَةِ ، بَيِّنَدَ أَنَّهُ وَجِدَ فِي الْغَدِ مَيِّتًا فِي غُرْفَتِهِ ، وَيُعْتَمَدُ أَنَّهُ سُمِّ ( ٢٦٠ هـ ) .

وكان لِحُنَيْنٍ تلميذان تعاونوا معه على عَمَلِ التَرْجَمَاتِ الْعَظِيمِ ، وهما : ابْنُهُ إِسْحَاقُ الَّذِي نَالَ مِثْلَ شَهْرَةِ أَبِيهِ وَمَاتَ سَنَةَ ٢٩٨ أَوْ سَنَةَ ٢٩٩ ، وَابْنُ أُخْتِهِ حُبَيْشٍ .

وكان عمل هؤلاء العلماء عَظِيمًا جِدًّا<sup>(١)</sup> ، وَمِنَ الْمَلَأَمِ أَنْ يُذَكَّرَ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ نَقْلُ التَّوْرَةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ مِنْ قِبَلِ حُنَيْنٍ نَقْلًا عَنِ التَّرْجَمَةِ السَّبْعِيْنِيَّةِ ، وَلَيْسَ حُنَيْنٌ أَوَّلَ مُؤَلِّفٍ فِي ذَلِكَ الدَّوْرِ تَرْجُمِ التَّوْرَةَ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ ، فَقَدْ كَانَ الْيَهُودُ يَنْتَفِعُونَ بِتَرْجَمَاتٍ أُخْرَى ، وَلَا سِيَمَا تَرْجَمَةَ رَبَّانِيٍّ طَبْرِيَّةٍ ، أَبِي كَثِيرٍ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا ، الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٣٢٠ ، وَتَرْجَمَةَ سَعْدِيَا الْجَاوُونَ الْقَبُومِيَّ<sup>(٢)</sup> الَّذِي كَانَ رَبَّانِيًّا مَشْهُورًا جِدًّا وَتَلْمِيذًا لِلْسَّابِقِ ، وَالَّذِي أُعِيدَ طَبْعُ كُتُبِهِ حَدِيثًا بِسَبَبِ مَرُورِ أَلْفِ سَنَةٍ عَلَيْهِ .

وَقَدْ تَرَجَمَ حُنَيْنٌ إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ عِبَارَاتٍ أَرْسَطُو وَقَسَمًا مِنَ التَّحْلِيلَاتِ وَكُتَابَ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ وَكُتَابَ النَّفْسِ وَالْجِزْءِ الثَّانِي عَشَرَ مِمَّا بَعْدَ الطَّبْعِيَّةِ ، وَكَثِيرًا مِنَ الشُّرُوحِ وَكُتُبًا مِنْ جَالِينُوسَ وَبُقْرَاطَ ، وَلِإِسَاقِ عُوْجِي فَرَفْرِيُوسَ ، وَخِلَاصَةُ فِلَسْفَةِ أَرْسَطُو لِنِقُولَاؤُسَ . وَتَرَجَمَ حُنَيْنٌ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ كَثِيرًا مِنْ كُتُبِ

---

(١) مَا قَدْ كُتِبَ الْكِتَابُ الرَّئِيسُ الْجَامِعُ ، حَوْلَ تَرْجَمَةِ كُتُبِ الْيُونَانِ إِلَى السَّرْيَانِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ ، يَكُونُ كِتَابُ ج.ج.فِيْزِيْخَ : شَرْحُ التَّرَاجِمِ وَالتَّفَاسِيْرِ السَّرْيَانِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَالْأَرْمَنِیَّةِ وَالْفَارْسِيَّةِ حَوْلَ مُؤَلِّفِي الْيُونَانِ ، لَيْسِيك ، ١٨٤٢ ، وَقَدْ اسْتَنْطَقَ فَيْزِيْخُ ذَلِكَ ، عَلَى الْخُصُوصِ ، مِنْ كِتَابِ ذِي قِيَمَةٍ عَظِيمَةٍ لَا يَزَالُ مَظْطُوعًا ، وَهُوَ كِتَابُ «تَارِيْخِ الْحُكَمَاءِ» لِجَالِ الْدِّينِ الْقُتَيْبِيِّ .

(٢) الْمَسْمُودِي ، كِتَابُ التَّنْبِيْهِ ، ١٥٩-١٦٠ .

الطبّ والعلم لبقراط وجالينوس وأرشميدس وأبلونيوس وغيرهم ، كما  
تَرْجَمَ من كتب الفلسفة كتاب السياسة وكتاب طيماؤس لأفلاطون وشرح  
ثامسطيوس للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة لأرسطو ، والمقولات والطبيعات  
والأخلاق لأرسطو ، وقد ألّف بعض رسائل أصيلة استَوْحَى هذه الكتب  
في تأليفها .

ونَقَلَ اسحاقُ بْنُ حَنْتَيْنَ إلى العربية سَفْسَطِيَّ أفلاطون ، وما بعد  
الطبيعة لأرسطو ، ورسالة النفس ، وكتاب العبارات ، ورسالة الكَوْنِ  
والفساد ، وذلك مع شروح كثيرة للإسكندر الأفروديسي<sup>١</sup> وثامسطيوس  
وأمونيوس .

وكان قَبْلَ هؤلاء العظماء قد قَدَّمَ مترجمٌ قديرٌ اسمه يحيى بن البطريق ،  
وهو ممن أَعْتَقَ المأمونُ، ترجمةً سريانيةً لكتاب الحيوان لأرسطو ، وترجمةً  
عربيةً لكتاب طيماؤس لأفلاطون ، وكان العرب يَعْرِفون طيماؤسينَ  
لأفلاطون ويقسمونها إلى أجزاء كثيرة ، فلا يَعْرِفُ بوضوحٍ أيّ الكتابين  
يَقْصِدُونَ بذلك ، وقد يكون الطيماؤسُ طيماؤسَ لُقْيَرِيْقَ مع بعض شروح  
جالينوس على فلسفة أفلاطون<sup>(١)</sup> ، وتَرْجَمَ ابنُ نَاعِمَةَ الحِمَصِيُّ النصرانيُّ  
إلى السريانية رسائل السوفسطائيين كما نقل إلى العربية شرح يحيى فيلوبونوس  
لأجزاء طبيعيات أرسطو الأربعة .

وقَدَّمَ أبو بشر مَتَّى بْنُ يُونُسَ خِدْمَةً ثَمِينَةً كترجم ، وقد كان نسطورياً  
من دَيْرَقَتْنَى وتلميذاً لرهبانٍ من اليعاقبة ، ومات ببغداد سنة ٣٢٨ ، وإليه  
يعود فضل نشر رسائل السوفسطائيين بالسريانية ، وتَرْجَمَ من السريانية

(١) راجع فيزيخ ، الكتاب المذكور ، وكتاب التنبيه ، ص ٢٢٣ ، رقم ٢ .

كتاب التحليلات الثانية وصناعة الشعر وشرح الاسكندر الأفروديسي على كتاب الكون والفساد وشرح ثامسطيوس للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة ، وجعل من نفسه شارحاً أيضاً ، ففسر بالعربية كتاب المقولات وكتاب الحس والمحسوس والإيساغوجي لفرفيوس .

وكان قسطنطين بن لوقا ، الذي ازدهر في عهد المعتمد ، سريانياً نصرانياً من بعلبك ، وقد ذهب للدرس في بلاد اليونان حيث حصل على كثير من الكتب ، وقد نال شهرة عظيمة كعالم مترجم ، وما ترجم كتاب بلوتارك عن آراء الفلاسفة في الطبيعيات<sup>(١)</sup> .

وتخرج يحيى بن عدي التكريتي ، الذي هو نصراني يعقوبي ، على المسلم العظيم : الفارابي ، واشتهر في الجدلّيات ، وتألق نجمه في عهد المطيع ومات سنة ٣٦٤ ، وقد أكمل كثيراً من الترجمات السابقة ، وإليه يرجع الفضل في ترجمات لمقولات أرسطو مع شرح الإسكندر الأفروديسي والرسائل السوفسطائية وصناعة الشعر وما بعد الطبيعة والنواميس وطيماتاؤس أفلاطون وكتاب ثوفرسطس في الأخلاق .

وبأبي علي عيسى بن زرعة ، الذي هو نصراني يعقوبي آخر ، نصّل إلى زمن ابن سينا ، وقد مات عيسى بن زرعة سنة ٣٩٨ ، وقد ترجم إلى العربية ، وفق الترجمات السريانية السابقة ، المقولات والرسائل السوفسطائية وكتاب الحيوان وأقسام الحيوان مع شرح يحيى فيلونوس ، وكان مؤلفاً لرسائل أصلية في فلسفة أرسطو على العموم وفي إيساغوجي لفرفيوس .

(١) نهر باراك ترجمة لاتينية لرسالة اختلاف الأرواح والنفوس المنزوعة إلى قسطنطين بن لوقا ، وذلك في مكتبة فلاسفة القرون الوسطى ، جزء ٢ ، ليندبروك ، ١٨٧٨ .

أَجَلْ ، كان معظم هؤلاء المترجمين الذين تكلمنا عنهم من النصارى ،  
 بَيَدَ أن المسلمين لم يَكْتَبُوا أن أساغوا علمهم وأضافوا جهودهم إلى  
 جهودهم ، حتى إنه يَكُونُ ، عند الحكم في أمر العرب ، أن أبناء دينهم  
 فاقوا النصارى من قُوَّهم في معرفة الفلاسفة الأولين وتفسيرهم ، وأن  
 من الواجب أن يَوْضَعَ ، فوق المترجمين الذين ذكرناهم ، المسلمين  
 المشهورين : الكِنْدِيّ والفَارَابِيّ ، ومع ذلك فيما أن هذين الرجلين العظيمين  
 مدينان بمجدهما لعبقريتهما كفيلسوفين أكثرَ مما لنبوغهما كترجمين فإننا  
 مستكمل عنهما بهذه الصفة في الفصل الآتي .

• • •

وبَقِيَ علينا أن نَشْغَلَ بالتأ بصنفٍ من العلماء لم يتسبوا إلى النصرانية  
 ولا إلى الإسلام ، ولا إلى دِيَانَتِيّ فارسَ والهند أيضاً ، بل إلى مِلَّةٍ خاصة  
 تَأَلَّقَ نجمها بعد عهد المأمون ، وأَقْصِدُ بذلك الصابئين .

ولا تُوجَدُ في حَقْلِ الْعِلْمِ الشرقيِّ مُعْضِلَةٌ أَكْثَرُ بِلْبَةً وَأَشَدُّ إِثَارَةً  
 لِلغَيْظِ من مُعْضِلَةِ أصلِ بعضِ المِلَلِ أو الدِّياناتِ الصغيرة التي بقيت حَيَّةً  
 بجانب الإسلام جَارَةً معها جميعَ أنقاضِ كلِّ نوعٍ من المذاهب والمعتقدات  
 القديمة ، كالمُتَدَائِيَّةِ والصابئية وديانتي اليزيدية والنَّصْبَرِيَّةِ وتُعَدُّ الصابئيةُ  
 جدِيرةً بالذكر بين جميعِ هذه المللِ بعلوِّ مزية الرجال الذين ازْدَانَتْ بهم ،  
 وبسبب ما أظهر هؤلاء الرجال من تَمَسُّكِ بها . ويوجد في هذه الديانات  
 الصغيرة عناصرٌ كثيرةٌ بعضها قديمٌ إلى الغاية ، وبقايا من الوثنية الكلدانية ،  
 وأفكارٌ من الأفلاطونية الجديدة ومن الأدْرِيَّةِ ، وأساطيرُ يهوديةٍ وطقوسٌ  
 تَرْجِعُ إلى أصولِ النصرانية ، ولكنه لم يُوَصَّلْ بَعْدُ إلى تقديم صيغٍ



نهائية عن هذه المجموعات الغريبة ، ولا إلى ردّ دقيق مقبول لمختلف الأطوار التاريخية التي مرّت بها هذه المِلل ، وأجدُني محمّلاً ، مع ذلك ، على الاعتقاد بأن تأثير هذه الديانات الصغيرة ، ولا سيما الصابئية ، في الإسلام أعظمُ مما يُفترَضُ أولَ وهلة ، وأبعدُ غوراً في كلِّ حالٍ لا يوافق مؤلّفو الإسلام على الاعتراف به .

ويُفرّق في الآداب العربية بين نوعين من الصابئة : الصابئين الذين ذُكِرُوا في القرآن وصنّفَهُمُ محمدٌ بين « أهل الكتاب » ، أي بين الأمم الحائزة كتاباً مُنَزَّلاً ، أي بجانب اليهود والنصارى ، والصابئين الذين امتازوا في العِلْم بعد زمن المأمون وكان محلُّ إقامتهم الرئيسُ في حرّان من العراق ، وقد أنْتَهَى كُلُّسُن ، في كتابه الضخم عن الصابئين والصابئية<sup>(١)</sup> ، إلى تطابق صابئة القرآن والحَسِيحِيَّة التي لم تكن ملةً ومطابقةً للمندائية كما ذهب إليه ، بل كانت كثيرة الشّبّه بهم ، وكانت الحَسِيحِيَّة قد أقيمت في أوائل القرن الثاني من تاريخنا بجنوب العراق في مكان واسيط والبصرة ، وذلك من قبَل رجلٍ يُدعى الحَسِيح جاء من شمال فارس الغربيّ مُشْبِعاً من آراء زرادشت خاصةً وأمرأً بشعائر فارسية ، وكان العبادُ والتطهّيرُ بالماء شعاري الحَسِيحِيَّة والمندائية الجوهريّين ، ويشتقُّ اسمُ الصابئيّ من كلمة « صابا » الأرامية التي تعني بمغى الاغتسال ، ويرى أن لهذا الاسم معنى العباد تقريباً ، وكان يوجد للمندائية الذين نَعَلَمُهُمُ أكثرُ مما نَعَلَمُ

---

(١) الصابئة والصابئية ، الدكتور كلسن ، جزء ٢ ، سان بطرسبرغ ، ١٨٥٦ ، - أم السيد ج . دوفوبه ونشر في قرارات مؤتمر المشرقيين السادس مذكرة لنوزي نشرت بعد موته عنوانها « وثائق جديدة لدراسة ديانة الحرائين » ، ليدين ، ١٨٨٣ ، جزء ٢ ، ص ٢٨١ وما بعدها .

الحسبيّة كتب مقلدة . وترجم براندُ إلى الألمانية قسمًا من هذه النصوص<sup>(١)</sup> التي يجبُ وضعُ تاريخ كتابتها بين سنتي ٦٥٠ و ٩٠٠ من الميلاد كما يرى نلّدكه<sup>(٢)</sup> ، أي في الدّور الذي نَتَظَرُ إليه ضبطًا ، وموضوعُ هذه النصوص العامُّ أدريُّ ، أي جعلُ تعارضٍ بين عالمِ النور وعالمِ الظلام ، فيُنزِلُ من السماء رسولٌ من ملكِ النور ويخُوصُ في الهُوّة للقضاء على سلطان أمير الظلام .

ومُجَدِّ ملكُ النور بهذه الكلمات : « هو الأول ، والشاملُ لِمَا بين الحَدَين ، والخالقُ لجميع الصُّور ، ومصدرُ كلِّ شيء جميل ، هو المحفوظُ بِحِكمته والخفيُّ غيرُ الظاهر ... هو الضياء الذي لا يتغير ، والنور الذي لا يزول ... هو الحياةُ فوق كلِّ حياة ، والسَّناء فوق كلِّ سناء ، والبهاءُ فوق كلِّ بهاء ، بلا عيبٍ ولا نقصان »<sup>(٣)</sup> ، ويخرُجُ من أمير النور هذا خمسةُ أشعة ضخمّة طويلة : « فالأولُ هو الدينُ ينتشر على الموجودات ، والثاني هو النَّفْسُ العَظِيمُ الذي يَهْبُ عليها ، والثالثُ هو الصوت العذب الذي يَجْعَلُهَا تهزُّ طَرَبًا ، والرابعُ هو كلمةٌ فيه التي يَهْدِي بها ويربِّيها ، والخامسُ هو جمالُ صورته الذي تَنَمُّو به كما تَنَمُّو الثَّمَرَاتُ بالشمس »<sup>(٤)</sup> ووَلَدَ ماني في المَندائية ، فما بين عالمِ النور وعالمِ الظلام من عِرَاك ، وفقَّ المانوية ، ذو شَبَهٍ كبيرٍ بما يُقرأ في كتب المَندائية<sup>(٥)</sup> ، فعند ماني

(١) ف. بداند ، الرسائل المندائية ، غوتنغن ١٨٩٣ . - ف. براند الهفانة المندائية ، ليبسيك ، ١٨٨٩ .

(٢) نلّدكه ، النص للتعالي ، ص ٢٢ .

(٣) براند ، الرسائل المندائية ، ص ٨ .

(٤) براند ، المصدر المذكور ، ص ١٠ .

(٥) براند ، المصدر المذكور ، ص ٢٢٤ .

أَنْ مَلِكٌ جَنَّةُ النُّورِ سَلَّحَ الْإِنْسَانَ الْأَصْلِيَّ بِالْعُنَاصِرِ الْخَمْسَةِ الْمُنِيرَةِ ، وَهِيَ :  
التَّفَحُّةُ الْعَدْبَةُ وَالرَّيْحُ وَالضِّيَاءُ وَالْمَاءُ وَالنَّارُ ، وَقَدْ سَلَّحَ الشَّيْطَانُ الْأَصْلِيَّ  
بِالْعُنَاصِرِ الْمُظْلِمَةِ ، وَهِيَ الدُّخَانُ وَالْفَحْمَةُ وَالْعَتَمَةُ وَالْإِعْصَارُ وَالْعَيْشَمُ ،  
وَفِي الْأَسْفَارِ الْمُنْدَائِيَّةِ وَصِفَ نَزُولُ رَسُولِ النُّورِ إِلَى الْجَحِيمِ وَصْفًا حَمَاسِيًّا  
وَبَتَغْنِمَاتٍ غَرِيبَةٍ تُرَى مِنْ خِلَالِهَا رَمُوزٌ أَشُورِيَّةٌ قَدِيمَةٌ أَيْضًا .

وَكَانَتِ الْمَلَّةُ الْأُخْرَى الَّتِي اتَّخَذَتِ الصَّابِنِيَّةَ اسْمًا لَهَا ، وَالَّتِي كَانَ مَرْكَزُهَا  
الرَّيْسُ بِحَرَآنَ ، مِلَّةً مُشْرَكَةً تَعْبُدُ النُّجُومَ ، وَيُرْوَى <sup>(١)</sup> أَنَّ الْخَلِيفَةَ الْمَأْمُونُ  
كَانَ ذَاهِبًا لِعَزْرُو دَوْلَةِ الرُّومِ فِي سَنَةِ ٢١٥ ، فَمَرَّ مِنْ حَرَآنَ فَدَخَلَ إِذْ  
رَأَى بَيْنَ أَهْلِهَا الَّذِينَ أَتَوْا لِنَحِيَّتِهِ أَنَسًا ذَوِي زِيٍّ غَرِيبٍ ، أَيْ لَا بَسِيْنَ ثِيَابًا  
ضَبِيقَةً وَطَوِيلِي الشَّعُورَ ، فَسَأَلَ الْخَلِيفَةُ هَؤُلَاءِ الرِّجَالَ عَنْ أَصْلِهِمْ فَأَجَابُوهُ :  
'نَحْنُ حَرَآنِيُّونَ ، - هَلْ أَنْتُمْ نَصَارَى ؟ - كَلَّا ، - يَهُودٌ ؟ - كَلَّا ، -  
مَجُوسٌ ؟ - كَلَّا - هَلْ لَكُمْ كِتَابٌ مُقَدَّسٌ أَوْ نَبِيٌّ ؟ - فَأَنْتَوُهَا بِجَوَابٍ  
قَائِمٍ عَلَى الْمِرَاوَعَةِ ، - فَقَالَ الْخَلِيفَةُ صَارِخًا : إِذَنْ ، أَنْتُمْ زَنَادِقَةٌ ، وَبِمَا  
أَنْتُمْ تَطْلُبُونَ أَنْ يَدْفَعُوا الْجَزْيَةَ فَقَدْ صَرَّحَ لَكُمْ بِأَنَّهُ لَنْ يُطِيقَ وَجُودَهُمْ مَا لَمْ  
يُسَلِّمُوا أَوْ يَمْتَنِقُوا ، عَلَى الْأَقْلَ ، أَحَدَ الْأَدْيَانِ الَّتِي كَانَ النَّبِيُّ قَدْ بَيَّنَّ  
أَنَّهُ يُمَكِّنُ الْمَسَاعِدَةَ فِيهَا ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُسَيِّدُهُمْ عَنْ بَكْرَةٍ  
أَبِيهِمْ . وَقَدْ مَنَحَ الْخَلِيفَةُ أَهْلَ حَرَآنَ ، كَيْمَا يَقْطَعُونَ فِي الْمَوْضُوعِ ،  
جَمِيعَ الْوَقْتِ الَّذِي يَنْقُضِي حَتَّى رَجُوعِهِ ، وَقَدْ مَاتَ فِي طَرِيقِهِ ، غَيْرَ أَنَّهُ  
كَانَ مِنَ الْمُمْكِنِ إِثَارَةُ الْمَسْئَلَةِ فِي كُلِّ وَقْتٍ ، وَلَا يُدْرِي لِأَهْلِ حَرَآنَ مِنَ الْبَتِّ ،  
فَاعْتَنَقَ بَعْضُهُمُ الْإِسْلَامَ وَالتَّصَرَّاتِيَّةَ ، وَتَرَدَّدَ طَوِيلًا عَدَدٌ كَبِيرٌ مِنْهُمْ

(١) كِلْسَن ، الْكِتَابُ الْمَذْكُورُ ، ١٤٠ ، ١٤١ وَ ١٥٠ : ٢ .

(٢) كَانَ الْعَرَبُ يَطْلُقُونَ اسْمَ الْمَجُوسِ عَلَى أَتْبَاعِ دِيَالَةِ زَرَادُشْتِ .

كان متمسكاً بدينه ، ففجأ من الورطة بغضلِ عالمٍ مسلمٍ كان يقيم بحِرَّانَ ،  
 فقد قال لهم هذا العالمُ : «إنه يُوجدُ دينٌ معروفٌ قليلاً جدّاً ، وإن  
 النبيَّ سَمَحَ به ، وهذا الدين هو دين الصابئين ، وهو دين لا يُعرَفُ ما هو  
 مطلقاً ، فانتحلوا اسمهم ، فاذا فعلتم ذلك لم يعارضكم أحد وعِشْتُمْ  
 مطمئنين » ، وهكذا رُئيَ في زمن خلفاء المأمون ظهورُ جماعاتٍ صابئيةٍ  
 في حِرَّانَ وفي أماكنٍ أخرى كانت مجهولةً سابقاً ولم يَكُنْ بينها وبين  
 المندائية أيةُ صلةٍ كانت .

وقديماً كان أهل حِرَّانَ قد تعرَّضوا لأخطار عظيمة في عهد الرشيد ،  
 وذلك أنه وُجِدَ في معبدهم ، كما يُزعم ، رأسٌ بشريٌّ مُجَقَّفٌ مُزَخَرَفٌ  
 بشقَّتَيْنِ من ذهب كان ينفعهم في كَشْفِ الغيب ، ففكَّرَ في استئصالهم ،  
 فأقاموا بهله المناسبةَ مَدَّخِراً من البِلَيا .

وقد اطلَّعنا على مذهب صابئة حِرَّانَ بمصدرين رئيسين مستقلَّين كلٌّ  
 منهما عن الآخر ، وهما : القهرستُ الذي هو مجموعة عربية مهمة عن تاريخ  
 العلوم ألَّفها النديمُ ، وكتابُ الشهرستاني الذي صار مألوفاً لدى قُرَّائنا ،  
 ويقوم أساسُ هذا المذهب الدينيُّ على عبادة أرواح النجوم مع اتباع علم  
 التنجيم والسحر له ، وهذه مواصلةٌ للوثنية البابلية كما قال مسيو دُوغُوِيه ،  
 ومع ذلك فإن هنالك ما يَدْعُو إلى الاعتقاد ، من قِبَلِ العلماء على الأقل ،  
 بأن هذه الوثنية كانت قد قامت على أفكارٍ مُسْتَنْبَطَةٍ من الأفلاطونية الجديدة  
 أو الأدرية ، ولم يتفق العلماء على معرفة هل كان أهلُ حِرَّانَ موحدين ،  
 أو مشركين حقاً ، وأما مذهبُ الصابئة الذي رَوَى مؤلفو العرب خبره فمن  
 الواضح أنه رُتِّبَ نحو التوحيد ، فألَّههُ السَّيَّاراتُ تابعون لإله عال يكونون  
 بالنسبة إليه كأرواح الأديين تقريباً ، ومن الدعاء إلى بُرْجِ الدُّبِّ الأكبر

استنجدُ هذا البرج باسم القوة التي وضعها فيه خالقُ الجميع ، ويُتوسَّلُ إلى المشتري « بسيدِّ البناء الرفيع وصاحبِ اللطف والخيرات والأول بين الجميع والأبدى الوحيد » ، وتُدعى الشمس بعله العِلل ، وهذا لا يعني أنها الإله الأعلى ، وعند النديم أن أهلَ حرّان كانوا قد انتحلوا ، حَوْلَ المهيولى والعناصر والصورة والزمان والمكان والحركة ، كثيراً من الآراء المشائية ، فيقولون إن الأجسام التابعة مركبة من العناصر الأربعة العادية على حين صنَّعَ الجسمُ السماوي من عنصر خامس ، وعندهم أن الروح جوهرٌ خال من عوارض الجسم ، وأن الله ضَرَبَ من اللامعلوم غيرُ الحائر لصفة فلا يُمْكِن أن يَنْطَبِقَ عليه أيُّ حكمٍ ولا برهان . ويروي الشهرستاني أن النفس المشتركة بين الناس والملائكة لدى الحرّانيين هي على خلاف النفس الحيوانية ، فهي جوهرٌ لا جسمي ممّ للجسم ويتحرك بحرية<sup>(١)</sup> ، وهي تكون في حال الفعل عند الملائكة وفي حال القوة عند الإنسان ، ويكون العقل وظيفة أو شكلاً لهذه النفس التي تُدرك جواهر الأشياء المجردة لِلهيولى ، ويكتفي هذا ، بين كثيرٍ من مختلف الأنباء ، لإثبات كَوْنِ الصابئة قد اقتطفوا العنعنات الفلسفية الكبيرة .

وفي موضع آخر يُوجدُ في نظامهم ، كما في نظام المتدائنين<sup>(٢)</sup> ، اختلافٌ بارزٌ بين النور والظلام وفقَّ العنعنات المانوية ، فهم يقولون على رواية الشهرستاني : « إن الروحانيات نورانيةٌ علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانيةٌ كثيفة ... فعالمُ الروحانيات العلو لغاية النور والطاقة ، وعالمُ الجسمانيات السفلى لغاية الكثافة والظلام ، والعالمان

(١) كلن ، المصدر المذكور ، ٢ : ٤٣٣ .

(٢) كلن ، المصدر المذكور ، ٢ : ٤٢٨ ، ١٧٠ .

مقابلان ، والكمالُ العلويّ ، لا للسُّفليّ ، والصفتان متقابلتان ، والفضيلةُ  
للنور لا للظُّلَّة .

ويعترف الصابئة بوجود نبيّين من أصلٍ مصريّ ، وهما : عاذيمون  
وهرمس ، وكان الصابئة اسطوريين متفوقين ، وأعتقد أن هذه الصفة أصيلةٌ  
في ملتهم وأنهم لم يَبْسُطُوها لإرضاء المسلمين فقط مُغالين في أقاصيصهم ،  
ولأنما أرى العكس فأقول إن القِصَصَ التي تَبْدُو في القرآن آتيةً من التوراة  
أو من موضع آخر قد أَحْكَمَتْ وَفَّقَ ذهن الصابئة ، ولا رَيْبَ في أن  
هؤلاء ساعدوا على انتشار مبدأ التدرج النّبويّ في الفِرَق الإسلامية ، هذا  
المبدأ الذي أدّى إلى ظهور كثير من الإلحادات ، ومع ذلك فإن دراسة هذه  
العوامل لا تزال محتاجةً إلى جِدٍّ أَكْثَرَ مما في السابق .

وأشهر صابئي حرّان الذين يستحقون أن تحفظَ أَسْمَاؤُهُم بسبب الخِدَمِ  
التي قاموا بها في ميدان العِلْمِ هو ثابتُ بنُ قُرّة المولودُ سنة ٢٢١ على الراجح  
والمتوفى سنة ٢٨٨ هـ ، وكان ثابتُ بنُ قُرّة ينسب إلى أسرةٍ كبيرة ،  
وكان بدءَ حياته في حرّان حيث زاول مهنة الصرافة ، ثم عاش في كَفَرّ  
ثوئناً فأتى الفلكيُّ محمدُ بنُ موسى شاكر به إلى بغداد ليَقْدِمَهُ إلى  
الخليفة المعتضد قبل جلوسه على العرش ، ثم بقيَ ذا منزلةٍ كبيرة لدى هذا  
الأمير ، وقد انتفع بما نال من اعتبارٍ فأقام جمعيةً صابئيةً ببغداد ، وقد عدّ  
العربُ ذا النِّفَسِ الموسوعية ، ثابتُ بنُ قُرّة ، فيلسوفاً قَبِيلَ كُلِّ شَيْءٍ ،  
ومن دواعي الأسف أن عِدَّةً غيرَ حائزين لآثاره الفلسفية ، وقد ضَمِنَتْ  
مؤلفاته الهندسية ، التي نَعْرِفُ بعضها ، مكاناً مهماً له في تاريخ الرياضيات ،  
وكان يَعْرِفُ العربية والسريانية واليونانية ، وامتدح ابن العربيّ ، الذي  
يُسَمِّينَ عَدَّهُ حَكَمًا مُنْصِفاً ، أسلوبه في السريانية ، ويُسَمِّيهِ الفلكيُّ

أبو معشر على أهليته في الترجمة ، ويُروى أنه أصلح إصلاحاً عجيباً كثيراً من الترجمات السابقة ، وقد بَلَغَ الغايةَ خصباً ، ويعزُّو ابنُ العبريِّ إليه ١٥٠ رسالة بالعربية وستُّ عشرة رسالة بالسريانية ، وكان قد كتب عن ديانته كتاباً يجب أن يُرْفَتَ لفضياعه ولكنه سارَ وفقَّ ذهنية ملته فعكفَ بعضُ العُكُوفِ على التنجيمِ وغالطةِ الأرواح .

وأخصيَّ للثابت كثيرٌ من الكتب الرياضية ، وأمَّا ما يتعلَّقُ بالفلسفة ، على الخصوص ، فقد تَرَجَّمَ قسمًا من تفسِيرِ برْقُلُس على صابايا فيثاغورس الذهبية ، كما تَرَجَّمَ كتاب الجوامع لجالينوس ، وبحث في المقولات والتحليلات الأولى والعبارات لأرسطو ، وألَّفَ رسالةً في الحُجَّةِ المنسوبة إلى سقراط ، ورسالةً أُطْرِفَ من هذه في حَلِّ رموز كتاب السياسة لأفلاطون .

ولثابت كثيرٌ من التلاميذ اتَّفَقَ بعضُ الشهرة لاثني مُفَصِّلَيْن لديه منهم ، وهما : ابنُ أبي الطَّانَا اليهوديِّ وعيسى بنُ أسيد النصرانيِّ ، ومن ثمَّ يُرى أنه كان يوجد بين العلماء ودَّ حقيقي لا بُنَافِي أيَّ دين ، فيقتضي العجبُ من تمثُّلِ عالمِ صابئيِّ يُلْقِي دروساً على تابعٍ لموسى وتابعٍ لعيسى تحت رعاية الخليفة المسلم . وما انفكَّتْ أُمِّرَةُ ثابت بنُ قُرَّة تشغَل بعده مكاناً عالياً عدَّةَ أجيال ، وقد ألَّفَ سِنَانُ بنُ ثابت ، بين كثيرٍ من الكتب ، رسالةً في سيرة أبيه ، وكان سِنَانُ هذا صديقاً للمسعودي .

وظهرَ صابئيٌّ آخرُ نال شهرةً كبيرةً أيضاً ، ولكنْ مِثْلَ عالمِ على الخصوص ، وهو محمد بن جابر البتَّاني ، ومن المحتمل أن كان أصله من (بتشان (سروج) بالعراق ، وقد عاش في الرِّقَّة ، وقد كان رياضياً وفلكياً مُفَضِّلاً ، واتَّفَقَ لأزواجه الفلكية صبت بعيد في جميع القرون الوسطى التي كانت تَدْمُكُره باسم Albatogns ، ويُرى أنه كان يَعْرِفُ

اليونانية ، وشرّح المقالات الأربع لبطليموس ، وقَوِّمَ المجسطي وكتباً كثيرة لأرشميدس ، وقام البتاني بأرصاده بين سنة ٢٦٤ وسنة ٣٠٦ ، وكان ذا صلةٍ بجعفر بن الحليفة المكشي .

وكان أبو جعفر الخازن ، وأكثُرُ ما يُكَنَّى بابن روح ، رياضياً أيضاً ، وكان فلكياً وعلى شيء من الفلسفة ، ونقل من السريانية إلى العربية شرح الإسكندر الأفروديسيّ للجزء الأول من طبيعيات أرسطو ، وأعيدَ النظر في هذه الترجمة من قبل يحيى بن عديّ ، وكان ابنُ روح صديقاً للفيلسوف المسلم : أبي زيد البلخي الذي سنلقاه في الفصل الآتي .

ولذا فإنه يُمكن أن يلاحظ في ملّة الصابئين المذكورة المُشتمعة اتصالُ الفلسفة بدراسة العلوم الهندسية والرياضية والفلكية اتصالاً وثيقاً ، أجلّ ، إن هذا الظرف كان يُشتقُّ في الظاهر من عادة هؤلاء العلماء القديمة في عبادة النجوم ورصديها ، بيدَ أنه كان كذلك على اتفاقٍ مع روح الأفلاطونية الجديدة .

\* \* \*

ويظْهَرُ من هذا الفصل ، الذي تُكْمَلُ نتائجه فيما بعد ، أنه كان لدى الشرقيين ، قَبْلَ زمن ابن سينا ، أدبٌ فلسفي كثيرُ الغِنَى قليلُ الامتزاج .

وكان أرسطو يسيطر عليه ، وكان أرسطو يظْهَرُ فيه بكتبه الخاصة وبشراحه : الإسكندر الأفروديسيّ وثامسطيوس وأمونيوس ويوحنا فيليونس وكان هذا الأخيرُ ، المعروفُ جيداً لدى العرب باسم يحيى النحويّ ، يَسُوقُ المدرسةَ اليونانية حتى عتَبَ الإسلام ، والواقعُ أنه مات قبل الهجرة بسنين قليلة ، حتى إن القصة الإسلامية تَمُدُّ في أيامه وتأتي به أمام فاتح مصر الهائل ،



عمرو بن العاص ، كيما يتوسَّلُ إليه أن يُبقي مكتبة الإسكندرية . وبأتي بعد أرسطو أفلاطونُ الذي يصعبُ فهمُ فلسفته أكثرَ من فلسفة أرسطو والذي تُعدُّ فلسفته أقلَّ ماديةً وأقلَّ حِفْظاً بالعنَعات المدرسية ، فكان العربُ أقلَّ اطلاعاً عليها مما على فلسفة خَلَكه لا رَيْبَ ، وبأتي دون هذين الأستاذين مَوْكِبٌ على شيء من عدم الالتحام يُسَازُ فيه الأفلاطونيُّ الجديد فرفرْيوس والطبيبُ جالينوس والفارسيُّ ماني والأدريُّ مَرْقُون وكثيرٌ غيرهم أيضاً ، وكان ينشأ عن هذا المجموع عنَعاتٌ فلسفيةٌ توفيقيةٌ كثيرةٌ القُرْبُ من الأفلاطونية الجديدة . ويُصَرِّحُ المسعوديُّ تصريحاً كافياً بأن الفلسفة الأكثرَ اعتباراً في زمنه (وقد تُوُفِّي سنة ٣٤٥ هـ) هي فلسفةُ فيثاغورس (١) ويجب أن تكون الأفلاطونية الجديدة هي المقصودة . وما سنقول عن الفارابيِّ سيأتي مؤيداً لهذا البيان المؤكَّد على ما اعتقد ، وكان السريان يُولَّعونُ بالأدب الحِكْميِّ الذي يلام انتشار الأفلاطونية الجديدة التوفيقية ، فتَجِدُ مجموعاتَ الأمثالِ التي يَظْهَرُ فيها فيثاغورس وأفلاطون وميناندر وسيكُنْدُوس إقبالاً كبيراً (٢) . ولا يَنْتَفِقُ لهذا الطراز مثلُ ذلك الاعتبار كما يَلُوح . ومن دواعي الدهش ، على ما يحتمل ، كَوْنُ العنَعاتِ الأفلاطونية الجديدة السائدة للعرب لم تَحْوِ ، على رأس مؤلفي اليونان الذين عَرَفُوهم ، اسمَ فلوطين المعلوم من أهم أسئلة الأفلاطونية الجديدة ، والواقعُ أنه كان من النادر ذِكْرُ فلوطين من قِبَلِ العرب الذين كانوا يُمَيِّزُونَهُ ، مع ذلك ، بلقب « الشيخ اليوناني » (٣) ، ومع ذلك فإن اسمَ فلوطين ، إذا ما جُرِّدَ من حروفِ العلة ، على حسب عادة المؤلفات السامية ، شابه اسمَ أفلاطون

(١) المسعودي، كتاب التنبيه ، ١٧١ .

(٢) دوم باريزو ، مجلة الشرق النسراني ، المجموعة الرابع السنوية ، ١٨٩٩ ، ص ٢٩٢ .

(٣) هذا ما يدعوه به الشهرستاني .

مشابهة مؤلة ، فحدّث غير مرة أن احتمل أفلاطون ، الذي هو أشهر الاثنين ، مسؤولية آراء شبه سميّة ، حتى إنّ هذا حدّث لأرسطو مع أن السبب أقلّ من ذلك كثيراً ، وذلك أن كتاباً ، لم يشتمل ، بالحقيقة ، على غير مقتطفات من الجزء الرابع والجزء السادس من كتاب الإنياد للفلوطين ، تُرجمَ في ذلك الزمن فانتشر تحت اسم أرسطو في القرون الوسطى ، ولا مراء في أن ذلك من أغرب القيصص عن الاختلاق في الفلسفة ، وهو يستحقّ أن نقفَ عنده دقيقة قبل إغلاق هذا الفصل .

وعلمُ اللاهوت (الأثولوجيا) لأرسطو<sup>(١)</sup> ، وهذا هو عنوانُ الكتاب ، قد تُرجمَ إلى العربية من قِبَل ابن ناعمة الحِمَصيّ حوالي سنة ٢٢٦ ، وقد أعاد الكنديُّ الشهيرُ النظرَ في هذه الترجمة من أجل أحمد بن الخليفة المعتمد ، واتفقَ لهذا الكتاب رواجٌ كبيرٌ في الشرق ، وتكلّمَ عنه اليهوديُّ موسى بن عزرا مُطلقاً عليه اسم يدلّخ الذي يُرَجِّحُ أنه ليس شيئاً غيرَ كلمة أثولوجيا المُحرّفة بنقل نِقَاطٍ شكلية ، وقد شُرح باللاتينية في عصر النهضة هنا وظهَر بِرومة سنة ١٥١٩ تحت عنوان: «علم اللاهوت أو الفلسفة الصوفية للعلامة أرسطو على رواية المصريين ، وقد وُجِدَت مؤخراً ونُشِرَت باللاتينية بعد التهذيب والتنقيح» وقد أُعيد طبعه بباريس سنة ١٥٧٢ .

ولمّا كان مع الاختصار ، كيف تَظْهَرُ هذه (الأثولوجيا) ، وهي على سوء انتظامها تسيطر عليها مُعْضِلَةُ الواحد والتعدد كما يَكونُ بسرعة .

«فالواحدُ المُخالص هو عِلَّةُ جميع الأشياء ، وهو ليس أحدَ الأشياء ،

---

(١) طبع ديتريسي هذا الكتاب ونقله إلى الألمانية ، علم اللاهوت المنسوب إلى أرسطو ، جزء ٢ ، ليبسك ، ١٨٨٢ - ١٨٨٣ .

وإنما هو مبدأ كل شيء ، وهو ليس الأشياء بنفسه ، وإنما ينطوي على جميع الأشياء ، وكلُّ يَصْدُرُ عنه ، فالعقلُ يصدُرُ عنه في البداية بلا واسطة ، ثم إن جميع الأشياء التي في العالم المعقول الأعلى تَصْدُرُ عن هذا العقل ، ثم إن الأشياء التي في العالم الأسفل تَخْرُجُ من أشياء العالم المعقول ، وهي تَخْرُجُ من الواحد بواسطتها .

ويجب أن يَدْرَكَ على الوجه الآتي هذا الصدورُ عن العقل الأول ، وذلك أن الموجود الأول يقف بعد خروجه من الواحد ، ويلتقي نظراته على الواحد ليراه ، فهناك يصير عقلاً ، وتصير أفعاله مشابهةً لأفعال الواحد المتحض ، وذلك لأنه بعد أن يلتقي نظراته على الواحد ويراه وفق قدرته يُفَيضُ الواحدُ عليه قُوًى كثيرةً كبيرةً ، وهناك تَخْرُجُ صورةُ النفس من العقل من غير أن يتحرك العقلُ وكما خَرَجَ العقل من الواحد المتحض من غير أن يتحرك الواحد ، ولذا فإن النفس معلولٌ لمعلول ، وهي تعود عاجزةً عن إحداث الفعل من غير حركة ، ويكون ما تُحَدِّثُ زائلاً ، وسرى ، فيما بعد ، أن فلاسفة العرب تَمَسَّكُوا بهذه النظرية .

والنفسُ التي تَخْرُجُ من العقل هي صورةُ العقل ، ولا يقوم عملها إلا على معرفة العقل والحياة التي تجعلها تُفَيضُ على الأشياء بدورها . والعقلُ العامُ كالنار ، والنفسُ العامةُ كالحرارة التي تُشعُّ من النار حَوَاطِها ، ويُسمَّى عملُ النفس صورةً . ومتى أرادت النفس أن تُنتِجَ نظرت إلى خيال الشيء الذي تُريدُ أن تُنتِجَ ، وهي بهذا النظر تتمليء قوةً ونوراً ، ثم تتحرك إلى الأسفل وتكون الصورةُ التي تَخْرُجُ منها محسوسةً . وهكذا فإن النفس تكون متوسطةً بين عالم العقل والعالم المحسوس مرتبطةً فيهما ، وهي عندما تتحوَّلُ عن تأملِ العقل لتتَّجِهَ إلى الأشياء السفلى تُنتِجَ

الأفراد وفق مراتبهم ، أي تنتج أفراد عالم الكواكب وأفراد العالم الأرضي . ولكل موجود في العالم السفلي مثاله في العالم العقلي . أجل ، تكون النفس ، التي هي رابطة ما بين العالمين ، جميلة بالنسبة إلى المحسوس لتعلقها بالعقلي ، وتكون بشعة بالنسبة إلى العقلي لتعلقها بالمحسوس ، بيد أن صورة النفس جميلة دائماً ، ويصدر جمال الطبيعة عن جمالها .

والحياة خاصة بالنفس ، وهي غير خاصة بالأجسام التي هي زائلة . والنفس مكانها في العقل ، وفي العقل العام جميع العقول وجميع الحيات . وكما أن جميع الموجودات التي هي دون العقل العام ، أي الكل خلا الواحد الساكن ، هي ضمن العقل العام ، تكون جميع الطبيعات الحية في الحس العام الذي هو النفس ، وتشمل كل حياة على حيوات كثيرة ، ولكن كلا منها أقل من التي تقدمتها وأضعف ، ولا تنفك الحياة تسيل حتى تصل إلى أصغر ما يكون من طبيعة وأضعف ، وتهبط القوة العامة فيها ، وهذا هو الفرد الحي ، وهكذا فإن جميع الأشياء المتباعدة مرتبة مجتمعة عن حب . ويجمع الحب الحقيقي ، الذي هو العقل ، جميع الموجودات المعقولة الحية ويجعلها واحدة ، وهي لا تنفصل مطلقاً لما لا يوجد شيء يعمل هذا الحب ، فالعالم الأعلى هو حب خالص .

هذه هي الأفكار التي كان عرب القرن الرابع من الهجرة يعزونها إلى أرسطو ، والآن يدرك كيف أن الفلسفة استطاعت أن تعلمهم كواحد كل مركب متباين على شكل موافق يدرك إدراكاً مزجياً . أجل ، كانت الفلسفة واحدة ، ولكن مع وجود ألف وجه لها ، وقد كانت تمتد من الاختيارية الأكثر وضعية إلى الصوفية الأكثر حمية . وكان الفيلسوف

الكامل هو الذي يُدْرِك انسجامَ وَحدة هذه الوجوهِ المختلفةِ أحسنَ من غيره . وكانت المُعضِلةُ الفلسفيةُ تُوضَعُ في ذلك الزمن على هذا الوجه كما هو بمجملُ القول . ومهما يَكُنْ من إمكان محاولة عَدّها غيرَ معقولةٍ فإنه إذا ما أُريدَ إعمالُ الخيالِ وتَمَثُّلُ الشرقِ الذي هو بَلَدُ المَرْجِ والتركيبِ والتأليفِ اعْتَرَفَ ، بعد فحص الأمر من جميع وجوهه ، بأنها لم تُعَوِّزْها شاعريةٌ ولا عَظَمَةٌ ، تحت هذا الشكل .



## الفصل الرابع

### الفلاسفة والموسوعيون

معنى الفيلسوف وظهور بعض الفلاسفة قبل ابن سينا - الكندي  
والفارابي - أبو زيد بن سهل البلخي - كتب الفارابي وأثره  
العلمي والفلسفي - ما بعد الطبيعة عند الفارابي - المدينة  
الفاصلة - نظرية المعرفة - جماعة إخوان الصفا





ليس لاسم الفيلسوف في الأدب العربي ما له في لغتنا من معنى عام مبهم ، ولم يكن أولئك الذين سَمَّاهم العربُ «فلاسفة» نَسْخاً عن اليونانية جميع الباحثين عن الحقيقة ، ولا جميع مديري الفكر والعقلاء والنظرين ، فقد دَعَوْا هؤلاء بالحكماء ، وأما الفلاسفة ، بِمَحْصَرِ المعنى ، فقد كانوا مُوَاصِلِي العَنَتَاتِ الفلسفية اليونانية المَعْدُودَةِ وَاحِدَةً عَلَى الْخَصْنُوصِ ، فَمَتَدَّ هَؤُلَاءِ كَانَتِ الفلسفة اليونانية صحيحةً صُحَّةَ الْوَحْيِ ، وَكَانُوا يَرَوْنَ أَنَّهُ يُوجَدُ ، عَلَى الْبِدْأَةِ ، اتِّفَاقٌ بَيْنَ الفلسفة والعقيدة كما بين العلم والدين في نظر المؤمنين في أيامنا . يَبْدُو أَنَّ الفلسفة اليونانية كانت تشتمل بالحقيقة ، على جملة من الأفكار المركبة المتباينة وأنه ليس من السهل ، دائماً ، أَنْ يَرَى ، أَوَّلَ وَهْلَةٍ ، كَيْفَ يُسَكِّنُ هَذِهِ النِّظَرِيَّاتِ أَنْ تَلَامُ عِلْمَ الْكَلَامِ الْإِسْلَامِيِّ . وَلِذَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ لِحَدَى النَّاتِجِ الْمُهْمَةُ لَعْمَلِنَا قَائِمَةً عَلَى الْإِشْعَارِ بِالْمَدَى الَّذِي حَقَّقَ فِيهِ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءُ مَا بَيْنَ الفلسفة اليونانية والأَرْتُوْدُكْسِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنَ الْإِنْسِجَامِ ، وَمَا الْحَدُّ الَّذِي أَخْتَفَقُوا فِيهِ .

وَيُقَدِّمُ الشَّهْرَسْتَانِيُّ<sup>(١)</sup> قَائِمَةً بِأَسْمَاءِ عَشْرِينَ رَجُلًا اسْتَحَقُّوا ، فِي الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ ، لِقَبِّ «الفيلسوف» قَبْلَ ظُهُورِ ابْنِ سِينَا ، وَتُعْرَفُ فِي هَذِهِ الْقَائِمَةِ أَسْمَاءُ رَأَيْنَاهَا فِي فَصْلِ الْمُرْجَمِينَ ، أَيِ أَسْمَاءِ حُتَيْبِ بْنِ إِسْحَاقَ وَثَابِتَ

(١) للشهرستاني ، طبعة كورن ، ٢ ، ٣٤٨ .

ابن قُرّة ويحيى بن عديّ ولم يكن هؤلاء الحكماء مسلمين ، وأشهر المسلمين الذين ذكروهم الشهرستانيّ مع أولئك اثنان ، وهما : يعقوب بن إسحاق الكِنديّ ومحمد أبو نصر الفارابيّ . والكِنديّ والفارابيّ هما العميدان الكبيران اللذان يهيمن اسمهما على الدّور التاريخيّ للفلسفة العربية الممتدّ مَدَى القرنين السابقين لابن سينا .

وعلى ما نال يعقوب بن إسحاق الكِنديّ من شهرة واسعة في الشرق ، وعلى ما وَجَدَتْ هذه الشهرة من صَدَى في الغرب ، فإننا لا نَعْرِفُ عنه غيرَ أمورٍ قليلة كما هو حاصلُ القول . ولِذَا فإننا نَحْشَى أن يتعلّدَ علينا إعادةُ صورته إليه مع شيءٍ من القوة . وقد لُقّب الكِنديّ بفيلسوف العرب ، وهو مَدِينٌ بهذا اللقب لِيَكُونَ واضحاً سُلالةً الفلاسفة لدى المسلمين ولصفاء أصله العربيّ . وكان سليلَ أُسرةٍ مشهورة ، وكان ينسب إلى قبيلة كِنْدَة الكبيرة التي هي من نَسْلِ قحطان . ويدلُّنا تاريخُ آلِه ، الذي عُنِيَ به المستشرقُ فلوجل<sup>(١)</sup> ، على جَدِّه السادس ، من جهة الأب ، آتياً على رأس سبعين فارساً في السنة السادسة من الهجرة كيّمَا يَدْخُلُ في الإسلام ، فعُدَّ بهذا بين صحابة النبيّ ، وكان آلُ كِنْدَة يَسْكُنُونَ اليَمَنَ قبل ذلك الزّمن ، وهاجر أجدادُ مؤلّفنا الأَدَنُون إلى كِنْدَة ، وكان أبوه أميراً على الكوفة في عهد الخليفَتين : المهديّ والرّشيد ، وكان جَدُّه أميراً على كثيرٍ من المدن ، وكانت أملاكه المهمة في البصرة ، ويرى أن فيلسوفنا وُلِدَ فيها . وذَهَبَ الكِنديّ في شبابه إلى بغدادَ لِيَدْرُسَ فيها ، ولا يُعرَفُ على أيّ الأستاذة تَخَرَّجَ ، وإنما لا يُوجَدُ أيُّ شكٍّ في تخرّجه على يد معلّمين من النصارى .

---

(١) فلوجل ، الكندي في رسائل جسيمه المشرقيين الألامية ، سنة ١٨٥٧ .

وَقَعَلَمُ مِنَ الْإِشَارَاتِ الْقَصِيرَةِ الَّتِي وَرَدَتْ عَنْ سِيرَتِهِ مِنْ قِبَلِ الْقِفْطِيِّ  
وَابْنِ أَبِي أَصْبَحَةَ أَنَّهُ صَارَ بَعْدَ ذَلِكَ ذَا صِلَةٍ بِالْخُلَفَاءِ وَتَخَلَّلَ فِي خِدْمَتِهِمْ  
مِثْلَ أَدِيبٍ ، وَكَانَ أُنْخَصُّ مَا نَالَ مِنْ مَنَازِلَةٍ عِنْدَ الْمُعْتَصِمِ وَعِنْدَ أَحْمَدَ بْنِ  
الْمُعْتَصِمِ الَّذِي أَهْدَى إِلَيْهِ كَثِيرًا مِنْ مَوْثِقَاتِهِ . وَقَدْ صَارَ فِي أَوَاخِرِ حَيَاتِهِ هَدَفًا  
لِحَمَلَاتٍ وَاضْطِهَادَاتٍ جَلَبَهَا إِلَيْهِ الْحَسَدُ وَالتَّعَصُّبُ لَا رَيْبَ . وَقَدْ مَقَّتَهُ  
الْفَلَاحِيُّ أَبُو مَعِشَرٍ ، ثُمَّ صَالَحَهُ وَصَارَ تَلْمِذًا لَهُ وَمُعْجِبًا بِهِ ، وَكَذَلِكَ كَادَ لَهُ  
إِبْنَاءُ مَوْسَى بْنِ شَاكِرِ الرِّيَاضِيِّونَ . وَيُحْتَقَدُ أَنَّ الْوَفَاةَ حَضَرَتْهُ فِي عَهْدِ  
الْمُعْتَمِدِ<sup>(١)</sup> حَوَالَيْ سَنَةِ ٢٦٠ .

وَكَانَ الْكِنْدِيُّ مُرْجَمًا مُهِمًّا وَمَوْسُوعِيًّا مُنْجِبًا يَنْدُرُ وَجُودُ  
مِنْ يَتَعَدَّى لَهُ خِصْبًا .

وَقَدْ جَمَعَ فَلَوْغِلَ قَائِمَةٌ بَكْتَبِهِ ، فَوُجِدَ أَنَّهَا بَلَّغَتْ رَقْمَ ٢٦٥ الضَّمْحَمِ  
الْمَشْتَمَلِ عَلَى قِسْمٍ عَظِيمٍ مِنْ عُلُومِ زَمَنِهِ ، وَقَدْ تَرَجَّمَ الْجُزْءُ الرَّابِعُ عَشَرَ  
بَعْدَ الطَّبِيعَةِ لِأَرْسَطُو ، وَشَرَحَ التَّحْلِيلَاتِ الْأُولَى وَالثَّانِيَةَ . وَتَلَخَّصَ الرِّسَالَتِ  
السُّوْفِسْطَائِيَّةِ وَكَتَبَ الْأَبُولُوجِيَا الْمَدْمُوسَةَ عَلَى أَرْسَطُو ، وَلَخَّصَ صِنَاعَةَ  
الشَّعْرِ لِأَرْسَطُو وَصِنَاعَةَ الشَّعْرِ لِلْإِسْكَانْدَرِ الْأَفْرُودِيَسِيِّ ، وَالْعِبَارَاتِ ،  
وَالْإِسَاغُوجِيَّ لِفَرْفَرِيُوسَ ، وَأَلَّفَ رِسَالَةً فِي الْمَقُولَاتِ . وَتَشْهَدُ عَنَاوِينُ  
كُتُبِهِ عَلَى عَمَلِهِ الْجَبَّارِ فِي شَرْحِ الْكُتُبِ الْيُونَانِيَّةِ وَتَطْبِيقِهَا . وَيُمْكِنُ أَنْ  
يُذْهَبَ إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَأَلُ جَهْدًا فِي اسْتِخْلَاصِ جَوْهَرِهَا وَإِبْضَاحِهِ وَتَبْسِيطِهَا  
مَدَاهِهَا وَتَسْقِيقِ هَذِهِ الْمَدَاهِبِ . وَكَانَ مَوْضُوعُ إِحْدَى رِسَالَتِهِ « تَرْتِيبُ كُتُبِ  
أَرْسُطُو طَالِس » ، أَيْ التَّرْتِيبُ الَّذِي يَجِبُ أَنْ تُدْرَسَ بِهِ عَلَى مَا يَظْهَرُ .

(١) الرِّسَالَةُ الْفَلَسْفِيَّةُ لِيَقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ الْكَلْبِيِّ ، طَبْعَةُ الْبَيْتِ نَاجِي ، مَقْدَمَةٌ ، ص ١٠ .

وقد عُنِيَ الكِنْدِيُّ بالفلسفة السياسية ، فألّف نظريةً في الأعداد التوافقية، التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة ، وكان الكِنْدِيُّ جَدِّ كَيْتاً ماهراً ، وبهذا تُفسَّرُ كثرةُ أعدائه أيضاً .

ويُعَدُّ علمُه العلميُّ ، على الخصوص ، من الأهمية بمكان ، ويُحْمَلُ أنه تَرْجَمَ كتابَ جغرافيةِ بطليموس الذي كانت تُوجَدُ له ترجمةٌ سريانية سابقة<sup>(١)</sup> ، وأَحْصَى مقالاتِ أَقْلِيدِس وألّفَ عن كُتُبِ هذا العالمِ الهندسيِّ وعن المجسطي لبُطْلِمُوس . وكَثُرَ عددُ مؤلّفاته في الرياضيات والفلك ، وعُنِيَ بالآثارِ العلوية ، وذلك بسبب ما أخذ على نفسه من مناهضة الأفكار الماثوية في تركيب السماء ونظرية النور والظلام ، وفضلاً عن ذلك فقد حَمَلَ على الماثوية في مؤلّفٍ خاصٍّ ، ولم يَكُنْ الطَّبُّ غريباً عنه وإن لم يزاوِلْه جلي ما يَظْهَرُ . ثم إنه عَرَفَ الموسيقى وعَلَّمَ هذا الفنَّ عِلْماً وعملاً . ويتألّفُ من أهليّات الكِنْدِيِّ العلمية إحدى مميّزاتِ عبقريته ، ويَظْهَرُ أنه يَدُلُّ مِثْلَ تلك العناية بالعلوم الطبيعية والعلوم النظرية ، عاداً إياها أساساً ضرورياً للفلسفة وقسماً متمماً لها ، ويَحْمِلُ أحدُ كتبه عنواناً « لا تُنَالُ الفلسفةُ إلّا بعلمِ الرِّياضة » . ولا يَرى أنه انفتحت إلى التصوف كثيراً خلافاً لِكِبَارِ الموسوعيين الآخرين .

وحديثاً نشر الدكتور أَلْبِينُو ناجي تَرْجَمَاتٍ لاثْنَيْتَيْ لثلاث رسائلٍ ألّفها الكِنْدِيُّ<sup>(٢)</sup> ، فاثنتان من هذه الرسائل تَحْمِلان عنوانَ الجواهر الخمسة والعقل ، وتعالِجُ النظرياتِ المألوفةَ في السُّكُلَاسِيَةِ العربية . ومن

(١) فيزغ ، الكتاب المذكور ، ص ٢٣٠ .

(٢) الطبعة المذكورة التي تَولّف قسماً من « إسهامات في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى » التي نشرها بومكر وج.ف.فوك هرتلنغ ، جزء ، كرامة ، ٥ ، نشر ١٨٩٧ .

المُستعِظ إظهارُ الحال التي تَبْدُو بها هذه النظريات في القرن الثالث من الهجرة بقلم فيلسوفنا . فالجواهر الخمسة التي يُرى من الأصحاح أن يُعبّر عنها بكلمة أكثر لزوماً ، أي بالأشياء الخمسة ، هي التي تُوجدُ في جميع الجواهر كما قيلَ ، وهي الهَيُولَى والصورةُ والحركةُ والزمانُ والمكان . وأسلوبُ الكِنْدِيِّ في هذه الرسائل متينٌ كثيرٌ الإيماز غيرُ خالٍ من الجمال ، وإليك كلمته ، على علائها ، عن الهَيُولَى : « الهَيُولَى هي ما يَقْبَلُ ولا يَقْبَلُ ، والهَيُولَى هي ما يُمَسِكُ ولا يُمَسِكُ ، والهَيُولَى إذا ارتفعت ارتفع ما هو غيرُها ، وأما إذا ارتفع ما هو غيرُها فهي نفسها لا ترتفع ومن الهَيُولَى كلُّ شيء ، وهي ما يَقْبَلُ الأضدادَ دون فساد ، والهَيُولَى ليس لها حدٌّ بَتَّةً » .

وللصورة صفتان ، فأما أحدهما فيؤلفُ الجنسَ ، ولا يكون قِسْماً من المبادئ البسيطة التي نتكلم عنها ، وأما الآخرُ فيصْلُحُ لتمييز الشيء من جميع الأشياء الأخرى بالجواهر والكمية والكيفية وبقية الأجناس العشرة ، وهناك الصورةُ التي تؤلفُ كلَّ شيء ، « وتوجد في الهَيُولَى البسيطة قوةٌ بها تكون الأشياء من الهَيُولَى ، وتلك القوة هي الصورة ، وفي هذا دليلٌ على أن الصورة موجودةٌ بالقوة ، فمثلاً من الحرارة واليبوسة اللتين هما بسيطتان ، إذا اجتمعتا ، تكون النار ، وإذنْ فالهَيُولَى في الحرارة واليبوسة البسيطتين ، أما الصورة فهي النار ، ولكن القوة هي تلك التي ، إذا اجتمعتا ، تصير بالهَيُولَى ناراً ... فأقول ، إذنْ ، إن الصورة هي الفصل الذي به يفصل شيءٌ عن الأشياء الأخرى بالبصر ، والبصر هو علمٌ ذلك » . ولا يدُلُّ هذا التحديدُ على فهمٍ تامٍّ لرأي أرسطو ولا على حيازةٍ كاملةٍ للفكرة السُكَلَّاسِيَّةِ ، وإنما يُشعرُ هنالك بنظريةٍ في طريق التكوين ، ومع ذلك

فإن من الصواب أن يُذكر أن لاثينية هذه الترجمة رديئة .

وسيميز مؤلفنا ستة أنواع للحركة وفق العنعنات المشائية ، وهي :  
حركة الكون والفساد في الجوهر ، وزيادة الكمية ونقصانها ، وتغير  
الصفة ، والحركة في المكان مستقيمة كانت أو دائرية . وكان تحديد المكان  
بزعجه كما كان يزعم أرسطو ، فقد قال : « أما المكان فقد اختلف فيه  
الفلاسفة بسبب غموضه وخفائه ، فقال بعضهم إنه لا يوجد مكان بثته ،  
وقال بعضهم إنه جسم كما قال أفلاطون ، وقال بعضهم إنه موجود ، لكنه  
ليس جسماً » ، ورأى اتباع رأي أرسطو فرقض الرأي القائل إن المكان  
جسم ، وقال : « إن المكان هو السطح الذي هو خارج الجسم » ، ويكون  
المكان هيولى ذات بُعدين ، ويلاحظ الكندي ، كعالم طبيعي ، أن  
المكان لا يزول برفع الجسم ، فلهواء يأتي إلى المكان الذي جعل فيه فراغ ،  
والماء يأتي إلى المكان الذي ذهب منه الهواء .

وكذلك مبدأ الزمان أدى إلى اختلافات بين الفلاسفة ، فبعضهم قال إنه  
الحركة بنفسها ، وقال بعض آخر إنه ليس لها ، ويؤكد مؤلفنا أننا  
نرى الحركة مختلفة في أشياء مختلفة ، وذلك مع أن الزمان في الكل يكون  
على نوع واحد ونمط واحد ، ولهذا فإن الزمان ليس الحركة ،  
ولنما يجب لتحديد الزمان أن يقال إن الوقت هو الذي يجمع الماضي والمستقبل  
وإن كان الوقت لا يدوم بذاته . « وليس الزمان في شيء سوى القبل  
والبعد ، وهو ليس سوى العدد ، وهو عدد عاد للحركة » ، وهذا العدد  
من الأعداد المتصلة .

ويذكر من الوجه الذي عرضت به هذه المبادئ ، حتى بهذا الأسلوب ،

ما لما بعد الطبيعة لأرسطو من تأثير مباشر. وعلى ما يمازج ذلك الفكر من ارتباك وضعف قليلين فإنه يلاحظ في ذلك المؤلف جهداً كريم نحو النظام والوضوح.

وعلم النفس لدى الكندي، كما يسميه في رسالة «العقل» الموجزة، هو على ذات النقطة في ما بعد الطبيعة عنده، فالمذهب كان قد أوضح وكُشف بما فيه الكفاية، ولكن مع عَرَضِهِ، بعد، قليلاً من عدم الشكوف وعدم الرضا في كثير من النقاط، وذلك أن المؤلف يزعم أنه يروى رأي أرسطو وأفلاطون مفترضاً أنه واحد من حيث النتيجة، ويميز أربعة أنواع، أو درجات، للعقل: ثلاثة منها داخل النفس وواحداً منها خارجها وأول هذه الأنواع الثلاثة التي في النفس هو بالقوة، وثانيها بالفعل على وجه تمارس النفس به هذا الفعل متى تريد، وذلك كالكاتب الذي يمارس فن الكتابة، وثالثها هو هذا العقل الذي هو في حال الاستعمال فعلاً، وذلك ككتابة الكاتب، وأما النوع الذي يوجد خارج النفس فهو العقل الفعّال، وسنرى ما نوع العقل هذا من الشأن الكبير في فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا، وقد تكلم عنه الكندي «إن كل ما كان بالقوة يخرج إلى الفعل بآخر. هو ذلك الشيء بالفعل، فإذا النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول «العقل الفعّال»، بشيء من القوة، فقال: ومتى انحلت النفس بالصورة المعقولة، نظراً إلى العقل الفعّال، فإن هذه الصورة والعقل يكونان الشيء عينه في النفس، بيد أن العقل الذي يكون بالفعل دائماً، خارج النفس، أي العقل الفعّال، ليس المعقول عينه، ولا مكان لهذه المطابقة في غير النفس.

وكان للكندي تلاميذ، ويظهر أن نفوذَه الشخصي كان عظيماً،

واثنان من هؤلاء التلاميذ يستحقان الذكر ، فأما أحدهما فهو أحمد بن الطيّب السرخسي الذي يذكّر المسموعي له رسائل في الجغرافية وموجزاً في المنطق<sup>(١)</sup> ، ويعزّو إليه حاجي خليفة شرحاً على الرسالة الذهبية لفيثاغورس ، وكان في البداية معلماً للمعتضد ثم صار نديماً له ، ولكنه أظهر من الضلالة ذات يوم ، ما أفشّى معه سراً اتّمنه هذا الأمير عليه فأمر بقتله سنة ٢٨٦ ، وقد كان أحمد السرخسي مفضّلاً ممتازاً وكاتباً بارعاً .

وأما تلميذ الكندي الآخر المعتبر فهو أبو زيد بن سهل البلخي ، وإنما ولا ريب في أن أبا زيد البلخي كان دون أستاذه أهمية بدرجات ، وإنما يعدّ أحسن ثروة بالنسبة إلينا ، وذلك أن أحد كتبه المهمة انتهى إلينا فنشّر وترجم إلى الفرنسية من قبل مسيو كليمان هوار<sup>(٢)</sup> ، فعلى ضوء هذا المتن عادت هيئة أبي زيد حيّة . وقد وُلِدَ أبو زيد في قرية من ولاية بلخ ، وقد ذهب هذا الفيلسوف في شبابه للدراسة في العراق حيث كان الشوق يسوقه إلى الانضمام إلى الإمامية ، ولكنه تعرّف في العراق بالكندي الشهير ولازمه ووقف نفسه على الفلسفة والعلم ، ويتعدّو بالغ الفضل مع بقائه متواضعاً متحفظاً فيجلب إلى نفسه احترام الأقوياء ، ويكون أمير بلخ حاميّه الرئيس ، ويحسن حفظ عالِمنا بفضل صداقته ، فينال في بلخ أملاً كاملاً مهمة حافظت عليها ذريته عدّة أجيال . ويرجع تاريخ كتبه في الجغرافية والفلسفة ، على الخصوص ، إلى الربع الأول من القرن الرابع .

(١) المسموعي ، كتاب التنبيه .

(٢) كتاب البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي ، طبعة كليمان هوار وترجمته ، وقد ظهر منه الجزء الأول حتى الآن ، باريس ، لودو ، ١٨٩٩ ، وهذا الكتاب قسم من نشرات مدرسة اللغات الشرقية الحية .



. وساح أبو زيد في مصر وفارس ، وكان أبو زيد صريحاً طريفاً ، ولكن مع سداجة ، وقد اطلع على كثير من المناهج ، ونراه قد عاد إلى « بلد سابور كيماً يقوم باستقصاء في شأن رجل كانت تظهر مذاهبه مخالفة لمذاهب الآخرين وكان يزعم أنه الله ذاته »<sup>(١)</sup> ، وقد عرّف القرمطية والمائوية والمزدكية والمنود . وما كان عليه من بساطة قلب صان أرند كسيته حيال إغوائه بمذاهبهم . ويشتمل كتابه « البدء والتاريخ » على معارف مؤثرة عن المشبهة والائتينية والقاتلين بوحدة الوجود والحرانيين والمعزلة وغيرهم . وليلاحظ ، مثلاً ، هذا المذهب الذي لم يدكر أباعه : « (ص ٧٧) ويزعمون أنه لا جسم له ولا صفة ، ولا يعرف ولا يعلم ، ولا يجوز أن يدكر ، ودونه العقل ، ودون العقل النفس ، ودون النفس الهيولى ، ودون الهيولى الأثير ثم الطبايع ، ويرون كل حركة أو قوة حساسة أو نامية منه » ، فهذا المذهب الذي هو من أصل أدري هو الذي انتحلته ، تقريباً ، فرقة الإسماعيلية المشهورة التي ظهرت في الزمن الذي ألفت فيه أبو زيد .

وقد أجاب فيلسوفنا عن النظريات القائلة بوحدة الوجود والقرية من هذه بما يأتي : « (ص ٧٥) من الدلائل على أن الباري جلّ جلاله ليس بالنفس ولا بالعقل ولا بالروح كما ذهب إليه من ذهب أن الأنفس متجزئة قد فرقت بينها المياكل والأشخاص » ، والواقع أنه لا يوجد شيء ينقسم من غير أن يتصور إمكان التامه ، والالتزام من عوارض الجواهر ، وبعض يحيى وبعض يموت ، ولا بد من أن تغنى النفس

(١) كليان حوار ، الكتاب المذكور ، مقالة ، ص ١٤ .

بموت حائزها أو أن تعودَ إلى النفس العامة أو أن ترتحل إلى آخرَ ، والواقعُ  
أن الفناء والرجوع من عوارض الجوهر أيضاً ، — فهذا الطَّرَازُ من التفلسف  
طريفٌ لا ريبَ .

ويُعنى أبو زيد بنظرية الصفات الإلهية التي أثارها المعتزلةُ كثيراً ،  
كما يُعنى بنظرية القضاء والقدر ، ويظنُّ اعتقادهُ حوْلَ هاتين النقطتين  
أُرْتُدْ كُسيّاً ، وتكون نتيجةُ متواضعةٍ : فقد قال « (ص ١٠٠) وأعدلُ  
الأمور أوساطُها ، فقد قيلَ الناظرُ في القَدَرِ كالناظر في عين الشمس لا  
يزداد على طول النظر إلاَّ حَيْرَةً وَدَهْشاً ، ومن طَوَّعَتْهُ نَفْسُهُ بالإمساك  
عن الخَوْضِ فيه والاعتصار على ما في الكتاب رَجَوَتْ أن يكون من الفائزين » .

ولِذَا يَجِبُ أن يَبْدُوَ أبو زيدٌ لنا ذكياً جيداً أَكْثَرَ من ظهوره  
فيلسوفاً ضَمِنَ المعنى الذي أوضحنا . وعندنا أنه يشابه المعتزلةَ بِوَضْعِهِ  
أَكْثَرَ من أن يشابه الفلاسفةَ ، وإن كان قد ناهض المعتزلةَ وَعَدَّاهُمْ من  
الفلاسفةَ ، وتَدَكَّرْنَا كثرةَ المناهج التي عُنِيَ بِهَا بتلك المجموعة المبهمة  
من الأفكار ، بذلك الاختلاط الفلسفي الذي تُرَدُّ العَنَعَنَاتُ السُّكَلَّاسِيَّةُ  
الكبيرةُ إليه ، وقد كان من المقيد أن يَدْمُكَرَ لِيَتَرَكَا لَنَا هذه الرؤيا مرةً  
أخرى ، ولكنه لا يُظْهِرُ تقدماً وَفَقَّ النظام الذي نتَّبِعُ ، فعلينا ، بعد  
أن وَقَفْنَا دقيقةً بجانبه ، أن ننسأه في ظلِّ أستاذهِ الكِنْدِيِّ .

وكان محمدُ بنُ محمد بن طَرْخَانَ أَبُو نصر الفارابيُّ ، الذي هو  
أعظمُ فيلسوفٍ مسلمٍ قبل ظهور ابن سينا ، من أصلٍ تركيٍّ ، وتَمَحَّ مَدِينَةُ  
فَارَابَ التي وُلِدَ فيها ، وتَدَعَى اليومَ أَطَرَارَ ، على نهر سيحون أو  
سيردرايا ، وكان الفارابيُّ تلميذاً لطبيبٍ نصرانيٍّ اسمه يوحنا بن حِيلَانَ

الذي مات ببغداد في عهد المقتدر ، فاقتطف كثيراً من ثمرة معرفته ، ويُرَوَّى ، أيضاً ، أنه كان رفيقَ درسٍ لأبي بيشرٍ متى الذي صار مترجماً كما تكلمنا سابقاً ، والذي تعود أن يَجْمَعَ بجانبه رأيته في الجُمْلَرِ الموجزة البعيدة الغور ، وقد قصَّدهَ بِلَاطِ سيف الدولة بن حَمْدَانَ ، ويَظْهَرُ أنه عاش عيشاً هادئاً تحت حمايته يَزِيّ الصُّوفِيَّةَ ، ويَعْدُو موضعَ تقدير هذا الأمير الذي أنعم عليه بمَقَامٍ كريمٍ بين ذَوِيهِ ، ولما استولى سيف الدولة على دمشق ذهب الفارابيُّ معه الى هذه المدينة حيث تُوُفِّيَ سنة ٣٣٩ هـ ، ويُرَوَّى ابن أبي أصيبِعة أن الفارابيَّ قام برحلةٍ إلى مصرَ قَبْلَ موته بعامٍ واحد .

وقد غَمَرَ الشرقيون الفارابيَّ بالمدائح ، فقد قال القفطيُّ عنه : « برز على أقرانه ، وأرَبَى عليهم في التحقيق ، وشرَحَ الكتبَ المنطقية وأظهرَ غامضها وكشَفَ سِرَّها وقَرَّبَ متناولها وجمَعَ ما يُحْتَاجُ إليه منها في كتبٍ صحيحة العبارة لطيفة الإشارة مُنَبِّهة على ما أغفله الكنديُّ » ، ويقول أبو الفرج مُعَمِّمُ المديح : « جاءت كُتُبُ الفارابيِّ المنطقية والطبيعية والإلهية والسياسية الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » ، ولكن بما أننا حائزون على كتب كثيرة مهمة للفارابيِّ فإننا نُفَضِّلُ أن نَحْكُمَ في الأمر بأنفسنا . وقائمةُ كتبِ هذا الفيلسوف التامةُ طويلةٌ ، وقام شتاينشنايدرُ حوَّلَ مؤلفاته بدراسة مُضْنِيَّة دقيقة تَنِمُّ على فضل<sup>(١)</sup> . ويُعدُّ الفارابيُّ كالكِنْدِيَّ مفسراً وشارحاً لمؤلَّفي اليونان أكثرَ من عدِّه مترجماً حقيقياً بمراحل .

وألَّفَ الفارابيُّ كتابَ المدخل إلى المنطق ، وكتابَ مختصر المنطق على

---

(١) موريتز شتاينشنايدر ، سيرة الفارابي ومؤلفاته ، وذلك في مذكرات الأكاديمية الإمبراطورية للعلوم في سان بطرسبرغ ، جزء ١٣ ، رقم ٤ ، سان بطرسبرغ ، ١٨٦٩ .

طريقة المتكلمين<sup>(١)</sup> ، وسلسلة من الشروح على إيساغوجي لفرغوريوس ، وعلى المقولات والعبارات والتحليلات الأولى والثانية ، والجندل والمغالطة والخطابة وصناعة الشعر . وتتألف من الجميع منطقيات كاملة مقسومة إلى تسعة أقسام ، وشرح الفارابي كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس ، وألف في السياسة كتاباً مهماً كما نكلم عنه ، فأحدها حاصل نواميس أفلاطون ، وآخر منها عنوانه « نيل السعادات » ، وتناول بالبحث مسائل كثيرة في ما بعد الطبيعة ، وذلك في مؤلفات مختلفة يوجد بعضها في مكتبتنا ، وهي العقل والمقول والنفس وقوة النفس والواحد والوحد والجوهر والزمان والخلاء والحيث والمقدار ، وشرح كتاب النفس للإسكندر الأفروديسي ، وعني بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو كما نرى ذلك ، وألف حول أغراض أفلاطون وأرسطو وحول اتفاقهما ، ودافع عن أرسطو حيال مفسريه ، ووضع كتاباً في الرد على جالينوس والرد على يحيى فيلوبونوس ، وذلك من حيث سوء تفسيرهما لأرسطو ، ووضع كتاباً في التوسط بين جالينوس وأرسطوطاليس .

وليس أثر الفارابي العلمي عظيماً جداً إذا ما قيس بأثره الفلسفي ، ومع ذلك قام بشروح على طبيعيات أرسطو ، وعلى الآثار العلوية ، وعلى رسائل السماء والعالم ، وبشرح على المجسطي لبطليموس ، ووضع رسالة عن حركة الأجرام السماوية كما وضع رسالة لإيضاح القضايا الغامضة في كتاب الأصول لأقليدس ، وعني بعلوم السحر والتنجم فألف في السيماء وضرب الرمل والحين والرؤيا . ولم يكن طبيباً ، وترانا مدينين له

(١) شتاينشايدر ، الكتاب المذكور ، ص ١٨ .

في ميدان الفن برسائل مهمة في الموسيقى قام كوزغارتين بدراستها<sup>(١)</sup> ، وكان الفارابي موسيقياً بارعاً ، وكان يؤثرُ ببراعته فيها إعجاب سيف الدولة ، فحفظت الآداب لنا ذكرى ذلك .

وقصّل الفارابي طريقة الإيجاز في عباراته ، ويروى أنه قليلُ العناية في جمع ما بينها ، واليوم تَرى هذه الأحوالُ غيرَ ملائمة لفهمها ، ومن ذلك أن هذه الرسالة أو تلك التي نشرها دتيريسي<sup>(٨)</sup> ليست سوى مجموعة من الشرح الوجيز الخالي من الترتيب والارتباط ، والذي يزيدُ غموضه بما أدخله إليه من الاصطلاحات الصوفية ، ومع ذلك فإننا سنحاول أن نستخرج من كتب الفارابي المنشورة بعضَ العبارات البارزة التي يُمكن أن تُعطي فكرةً صريحةً عن هذا الوجه العالي القوي .

وكان الفارابي عالماً كبيراً بالمنطق<sup>(٣)</sup> ، فلقّب بالمعلم الثاني ، والمعلم الأول هو أرسطو ، وفي رسالة عَنوانها « رسالة للمعلم الثاني في الجواب عن مسائل سئِل عنها » فصّل في بعض المشكلات التي كانت تشغل بال علماء المنطق في ذلك الزمن ، وإليك ما قرّره حوّل المقولات : ( ١٩ من الرسالة ) ليس كلُّ الأجناس العشرة بسيطةً عند قياس بعضها ببعض ، وإنما هي بسيطةٌ عند قياسها إلى ما دونها ، فأما البسيطةُ المحصّنة من هذه العشرة فهي أربعة : الجوهرُ والكمُّ والكيفُ والوضعُ ، فأما ما يفعلُ

(١) ج . ل . كوزغارتين ، وذلك في مقدمته على كتاب الأغاني لملي الأصمهاني ، غرغمالد ،

١٨٤٠ .

(٢) كانت الرسائل التي درست فيما بعد قد نشرت من قبل ف . ديتريسي ، رسائل الحكمة لفارابي ، ليدن ، بريل ، ١٨٩٠ .

(٣) ألفرد براتل في كتابه تاريخ المنطق في الغرب ، جزء ٢ ، ص ٣٠١ - ٣١٨ ) مقالة حول منطق الفارابي وفق المقتطفات التي استخرجت من كتب أوبرت الكبير .

وَيَنْفَعِلَ فَمَا يَحْدُثَانِ بَيْنَ الْجَوْهَرِ وَالْكَيفِ ، وَمَنْ وَأَيْنَ يَحْدُثَانِ  
بَيْنَ الْجَوْهَرِ وَالْكَفِّ ، وَلَهُ يَحْدُثُ بَيْنَ الْجَوْهَرِ وَالْجَوْهَرِ الْمُطْبِقِ بِهِ  
بِكُلِّهِ أَوْ بَعْضِهِ ، وَالْمُضَافُ يَحْدُثُ بَيْنَ كُلِّ مَقُولَتَيْنِ مِنَ الْعَشْرَةِ ،  
- ( ١٣ ) سئل عن العَرَضِ كَيْفَ يُحْمَلُ عَلَى الْأَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ بِالتَّحْدِثِ  
وَالْتَأْخُرِ ، فَقَالَ إِنْ الْكَفِّ وَالْكَيفُ هُمَا بِلَوَاتِهِمَا عَرَضَانِ لَا يَحْتَاجَانِ فِي  
إثْبَاتِ مَا هِيَتُهُمَا إِلَّا إِلَى الْجَوْهَرِ الْحَامِلِ لهُمَا فَقَطْ ، وَأَمَّا الْمُضَافُ مِثْلًا فَلَا  
إثْبَاتَ أَنْبَتِهِ إِنَّمَا يَكُونُ بَيْنَ جَوْهَرٍ وَجَوْهَرٍ ، أَوْ بَيْنَ جَوْهَرٍ وَعَرَضٍ ، أَوْ  
بَيْنَ عَرَضٍ وَعَرَضٍ ، فَحَاجَتُهُ فِي إِثْبَاتِ ذَاتِهِ إِلَى أَشْيَاءٍ أَكْثَرَ مِنْ جَوْهَرٍ  
أَوْ شَيْءٍ وَاحِدٍ ، - ( ١٨ ) وَسئل عَنْ مَقُولِهِ يَقَعْلُ وَيَنْفَعِلُ ، قَالَ  
السَّائِلُ : إِذَا لَمْ يُسَكِّنْ أَنْ يُوْجَدَ أَحَدُهُمَا إِلَّا مَعَ الْآخَرِ مِثْلًا أَنَّهُ لَا  
يُسَكِّنُنَا أَنْ نَتَصَوَّرَ يَقَعْلُ إِلَّا مَعَ يَنْفَعِلُ ، وَأَيْضًا لَا نَتَصَوَّرُ يَنْفَعِلُ  
إِلَّا مَعَ يَقَعْلُ ، فَهَلْ هُمَا مِنْ بَابِ الْمُضَافِ أَوَّلًا ؟ فَقَالَ لَا ، لِأَنَّهُ لَيْسَ  
كُلُّ شَيْءٍ يُوْجَدُ إِلَّا مَعَ شَيْءٍ آخَرَ ، فَهُمَا مِنْ بَابِ الْمُضَافِ ، لِأَنَّا لَا نَجِدُ  
التَّنْفِيسَ إِلَّا مَعَ الرِّثَةِ ، وَلَا النَّهَارَ إِلَّا مَعَ طُلُوعِ الشَّمْسِ ، وَلَا الْعَرَضَ  
بِالْحَمَلَةِ إِلَّا مَعَ الْجَوْهَرِ ، وَلَا الْجَوْهَرُ إِلَّا مَعَ الْعَرَضِ ، وَلَا الْكَلَامَ إِلَّا مَعَ  
اللسَانِ ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الْمُضَافِ ، لَكِنَّهُ دَاخِلٌ فِي بَابِ  
اللزوم ، وَاللَزُومُ مِنْهُ مَا يَكُونُ عَرَضِيًّا ، وَمِنْهُ مَا يَكُونُ ذَاتِيًّا ، فَالذَّائِقُ  
مِثْلُ وجودِ النَّهَارِ مَعَ طُلُوعِ الشَّمْسِ ، وَالْعَرَضِيُّ مِثْلُ مجيءِ عَمْرٍو عِنْدَ  
ذَهَابِ زَيْدٍ ، وَمِنْهُ أَيْضًا مَا هُوَ تَامٌ اللَّزُومُ ، وَمِنْهُ مَا هُوَ نَاقِصُ اللَّزُومِ ،  
وَالتَّامُّ هُوَ أَنْ يُوْجَدَ الشَّيْءُ بِوجودِ شَيْءٍ آخَرَ وَذَلِكَ الشَّيْءُ الْآخَرُ يُوْجَدُ  
أَيْضًا بِوجودِ الشَّيْءِ الْأَوَّلِ ، وَالنَّاقِصُ هُوَ عِنْدَمَا تَكُونُ هَذِهِ التَّبَعِيَّةُ وَحِيدَةً  
الْجَانِبِ ، - وَهَذَا تَحْلِيلٌ دَقِيقٌ لِفِكْرَةِ الصَّلَةِ .

(٢٤) وسئل عن المُساوي وغير المُساوي هل هي خاصةُ اللَّكَم ؟  
والشبيه وغير الشبيه هل هي خاصةُ الكيفية ؟ ؛ فقال : إنما تكونُ الخاصةُ  
شيئاً واحداً ، كالضحك والسهل والجلوس وغيرها ، إلاّ أنا إذا سَمَّيْنَا  
الرسمَ ، وهو قولٌ يُعبّرُ عن الشيء بما يُقوّمُ ذاته خاصةً ، فإن كلَّ  
واحد من المُساوي وغير المساوي هو خاصةُ لِلِكَم ، وكذلك كلُّ واحدٍ  
من الشبيه وغير الشبيه خاصةٌ للكيف ، وجملَةُ قولنا مساوٍ وغيرُ مساوٍ هو  
رسمٌ لِلِكَم ، وجملَةُ قولنا شبيهٌ وغيرُ شبيهٍ هو رسمٌ للكيف .

وكذلك نظريةُ المتضادات أدت الى ملاحظات نفّاذة ، - (١٨)  
- (١٧) وسئل عن المتضادات ، وهل البياضُ عدمُ السواد أو لا ؟ فقال ليس  
البياضُ بعدم السواد ، وبالجملة ليس شيءٌ من المتضادات هو عدم للضدّ الآخر ،  
لكن في كلِّ واحدٍ من المتضادات عدمُ الضدّ الآخر ، - (٣٧) سئل عن معنى  
قولهم العلم بالأضداد واحدٌ هل تصيحُ هذه القضية أو لا ؟ فقال هذه مسئلةٌ  
جندليّة ، فمن نظّر في هذه المسئلة ينظرُ في ذوات الضدين ، فليس العلمُ  
بها واحداً ، وذلك أن العلمَ بالسواد غيرُ العلمَ بالبياض ، والعلمُ بالعادل  
غيرُ العلمَ بالجائر ، وأما من نظّر في الضدّ من حيث هو ضدُّ ضِدّه فإنه  
حينئذٍ يصيرُ نظره في بعض المضافات ، إذ الضدّ من حيث هو ضدُّ ضِدّه  
هو من باب المضاف ، والعلمُ بالمضافان واحدٌ ، - (٣٨) والمتقابلان  
هما الشيطان اللذان لا يُمكنُ أن يوجدَا في موضوعٍ واحدٍ من جهةٍ  
واحدة في وقت واحد ، والمتقابلات أربعٌ : المضافان مثل الأب والابن ،  
والمضادان مثل الزوج والفرد ، والعدمُ والملكة ، والموجةُ والسالبة .

والجوابُ الآتي جديرٌ بالذكر لشكله الرياضي ، وذلك أنه يُسأل عن  
عدد الأشياء الضرورية لمعرفةٍ غيرِ معلومٍ ، فاثنتان ضروريّتان ، وهما كافيان ،

فلذا ما وُجِدَ أَكْثَرُ من اثنين فإنه يُرَى بالبحث الدقيق أن ما زاد على الاثنين ليس ضرورياً لمعرفة الشيء المطلوب ، أو أن ما زاد يُرَدُّ إلى المعلومات التي كانت قد قُدِّمَتْ .

واليك أيضاً سؤالاً طريفاً ما بَرِحَ يَكُونُ مُعْضِلاً فعالجه الفارابي بكلمتين مع ذوق سليم بَيِّنٌ ، - سئِلَ عن هذه القضية ، وهي قولنا الإنسانُ موجودٌ ، هل هي ذاتٌ محمولٌ أو لا ؟ فقال : هذه مسألةٌ اختلف القدماء والمتأخرون فيها ، فقال بعضهم إنها غيرُ ذاتٍ محمولٍ ، وبعضهم قالوا إنها ذاتٍ محمولٍ ، وعندي أن كلا القولين صحيحان بجهةٍ وجهَةٍ ، وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا تَظَرَّرَ فيها الناظر الطبيعي الذي هو نَظَرُهُ في الأمور فلإنها غيرُ ذاتٍ محمولٍ ، لأن وجود الشيء ليس هو غيرَ الشيء ، والمحمولُ ينبغي أن يكون معنى الحكمِ بوجوده أو نفعه عن الشيء ، فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذاتٍ محمولٍ ، وإما إذا نظر إليها الناظر المنطقي فلإنها مركبة من كلمتين ، ولإنها قابلةٌ للصدق والكذب .

وتَنَقَّلْنَا مسألةَ الكليات من المنطق إلى ما بعد الطبيعة ، وقد أدلى الفارابيُّ ، حَوَّلَ هذا الموضوع ، بعض الآراء العميقة بكلمات قليلة ، - ويسأل ( ١٤ ) كيف يجب قَهْمُ نظام الجواهر المُتَسَانِدة ؟ فيُجِيبُ : إن الجواهر الأولى هي الأفراد ، وهي لا تحتاج إلى غيرها حتى تَكُونُ ، وأما الجواهرُ الثانية فهي الأنواع والأجناس التي تحتاج إلى الأفراد حتى تَكُونُ ، ولهذا فإن الأفراد سابقةٌ في الجوهرية ، وهي أحقُّ باسم الجوهرية من الأجناس ، غير أن مؤلفنا يقول ، بلوقه في الحُلُولِ المتضادة الذي يَتَّسِمُ به كما يُلَوِّحُ ، وذلك من وجهة نظرٍ أخرى ، إن الكليات ثابتةٌ دائمةٌ قائمةٌ ، ولهذا فهي أحقُّ باسم الجوهر من الأفراد الزائلة ، وهناك



يُسأل عن (١٠) كيفية وجود الكليات فيقول : إن الكليات لا تُوجدُ بالفعل ، وإنما تُوجدُ بالأفراد فقط ، وهناك يَكُون وجودُها عَرَضِيًّا ، وهذا لا يَعتني أن الكليات أَعراضٌ ، وإنما يَعتني أن وجودها بالفعل لا يُمْكِن أن يَكُون إلا بالأعراض ، - (٣٩ و ٤٠) - ويُوجدُ نوعان للكليات يُقَابِلُهُما نوعان للأشخاص ، ولا يكون الجوهر في موضوع معين ، أي في مادة ، ولا تُعرَفُ ذاتُهُ بموضوعات ، ولا يُمْكِنُ أن تُعرَفَ أشخاص هذه النوع إلا بكلياتها ، ولا تُوجدُ هذه الكلياتُ في غير هذه الأشخاص ويُعرَفُ شخص العَرَضِ بموضوعات معينة ، وذلك ككَلْبَةٍ العَرَضِ التي تكون في موضوعات .

والآن يُمْكِنُ أن يُحَكَّمَ ، بما فيه الكفاية ، في أسلوب منطق الفارابي الذي يَدُلُّ به في مجموعه على علم عميق بالمنطقيات وإيساغوجي وإن كان حاداً مِقْحَاحاً في جزئياته .

وعندنا كتابٌ رئيسٌ لدراسة علم النفس لدى مؤلِّفنا ، أعني الرسالة التي نشرها ديتريسي حَوْلَ معنى كلمة العقل ، وقد كان لهذه الرسالة ، الناضجة الأسلوب نسبياً ، أهميةٌ عظيمة في القرون الوسطى ، وقد طبعت ترجمتها اللاتينية عدَّةَ مرات في عصر النهضة بعنوان العقل ، أو العقل والمعقول<sup>(١)</sup> ، وتجدُّ لِمُنْكَ<sup>(٢)</sup> تحليلاً لها .

وفي هذه الرسالة التي يتناول بها الفارابي ذاتَ المسئلة في رسالة العقل

(١) أضيفت هذه الترجمة إلى طبعات ابن سينا اللاتينية ، ١٤٩٥ و ١٥٠٠ و ١٥٠٨ ، راجع شتاينبايندر ، الكتاب المذكور ، ص ٩٠ .

(٢) منك ، مقالات عن الفلسفة العربية واليهودية ، باريس ، ١٨٥٩ ، ص ٤٤٨ وما بعدها .

للكيندي، ولكن مع دقة ووضوح أكثر مما في هذه بدرجات ، يُعنى  
القاراني بتحديد مختلف المعاني التي استعملت بها كلمة العقل من قبل  
العوام الفلاسفة .

فالإنسان العاقل عند العوام هو الفاضل الصحيح الرأي الذي يعرف  
ما يجب أن يصنع من الخير ويجنب من الشر ، ولا يقال عن الإنسان  
البارع في الشر إنه عاقل ، بل يقال إنه خبيث مكر .

ويذهب علماء الكلام إلى معنى آخر فيقولون عن العقل إنه هو الذي  
يقبل هذه القضية ويرفض تلك ، وهم يشيرون بذلك إلى الملكة  
التي تتقبل الحقائق الخلقية جلاء عاماً ، وذهب أرسطو إلى معنى مختلف  
عن ذلك بعض الاختلاف ، فتكلم في التحليلات عن الملكة التي يبلغ  
الإنسان بها ، مباشرة ، يقين المقدمات العامة اللازمة . ويقول القاراني  
إن هذا هو قسم النفس الذي تحدث المعرفة الأولى فيه والذي يدرك  
مبادئ العلوم النظرية . وكذلك يوجد عقل للحقائق الخلقية ذكره أرسطو  
في كتاب الأخلاق ، وهذا هو قسم النفس الذي تحدث فيه التجربة  
الخلقية ، وهي التي يتعود بها ، مع الزمن وبوساطة المبادئ الأولى ،  
أن يمتاز في الأمور الإرادية ما يجب أن يفعل وما يجب أن يجتنب ،  
ثم يأتي العقل الذي بحث عنه في كتاب النفس والذي هو العقل بمحصر  
المعنى عندنا .

ويصنع القاراني ، كما صنع الكندي ، ولكن مع وضوح أشد من  
ذلك ، فيقسم العقل إلى أربع درجات ، وهي : العقل بالقوة والعقل  
بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال ، ومع ذلك فيوجد في النظرية ،

أو في قائمته على الأقلّ ، تَمَوْجُجُ نَجِدُ من المفيد ملاحظته ، قال مؤلفنا على حدّ تعبيره : « إن العقل الذي هو بالقوة هو نفسٌ ما أو جزءُ نفسٍ أو قوةٌ من قُوَى النفس أو شيءٌ ما ذاته مُعدّةٌ أو مستعدةٌ لأن تنزع ماهيات الموجودات كلّها وصورها دون موادّها فتجعلها كلّها صورةً لها » ، وهذه الصورُ المستخرجة من الموضوعات تصيرُ صوراً للعقل بالقوة الذي ينتقل ، إذ ذاك ، إلى حال العقل بالفعل . وهذه الصورُ هي المقولات بالفعل التي تُطابق العقل بالفعل . أجلّ ، كانت النظريةُ جليّةٌ لدى الكينديّ في هذه النقطة ، غير أن من المهمّ إيضاح الوجه الذي أدرك به الفارابيّ وجودَ المقولات ، ثمّ إيضاح شأن العقل الفعّال .

ومتى صارت هذه الصورُ ، التي كانت في موادّ خارج النفس ، مقولات بالفعل « فإن هذه المقولات بالفعل ليس وجودها ، من حيث هي مقولاتٌ بالفعل ، هو وجودها من حيث هي صورٌ في موادّ » ، ويرتبط وجودها بذاتها ، وهو ما ندعوّه بالوضعيّ ، في مختلف مقولات الزمان والمكان والوضع والكمية والكيفية ، وهي تتحوّل إلى مقولات بالفعل تُفكّلت من كثيرٍ من هذه المقولات « فإذا حصّلت المقولات بالفعل صارت حينئذٍ أحدَ موجودات العالم ، وعدّت من حيث هي مقولات في جملة الموجودات .

« ومتى عقّل العقل بالفعل لم يعقّل موجوداً خارجاً عن ذاته ، بل إنما يعقّل ذاته » ، ويُطلَقُ اسمُ العقل المستفاد ، وهو اسمُ حالِ العقل الثالثة ، على العقل بالفعل في وقت عقّله المقولات التي هي صورُهُ ، ولهذا المقولات وجودٌ بذاتها ، « فإن الوجه الذي به نقول فيما هو فينا بالفعل عقلٌ إنه فينا ، فعلى ذلك المثال ينبغي أن يقال في تلك الصور إنّها في

العالم » ، والعقلُ المستفادُ هو كالقيّومِ لهذه المعقولات التي هي صورُهُ الحاضرة ، ولكنه بذاته كالصورة بالنسبة إلى المعقول بالفعل ، وذلك على حين يَكُونُ العقلُ بالفعل بالنسبة إليه كالقيّومِ والهِبُولَى ، والعقلُ بالفعل هو صورةٌ بدوْرُهُ ، وذلك بالنسبة إلى العقلُ بالقوة ، وهذا العقلُ بالقوة هو كالهَيُولَى من حيث الأساسُ ، ويُهَيَّبُ ، بعدَ هذا ، إلى الصور الجسمية والمادية .

ولذا تُوجَدُ سلسلةٌ تصعّدُ فيها الصوْرُ بدءاً من المادة الأولى التي في الأساس مُفْتَرَقَةٌ من المادة بالتدرّج ، وتَكُونُ أَصْفَى صوْرِ المادة متفوّقةً ، ويوجَدُ تحت العقلُ بالقوة قُوَى النَفْسِ الأخرى التي هي دون هذه الدرجة من العقل ، ثم تُوجَدُ الطبيعةُ وصوْرُ العناصر التي هي أسفلُ الصوْرِ في الوجود ، ويوجَدُ فوقَ العقلُ المستفادِ عقولُ الأجسامِ المنفصلة ، ويَكُونُ العقلُ الفعّال في المرتبة الأولى .

قال الفارابيُّ : « وأما العقلُ الفعّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن من مادة . وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة ، وجعل المعقولات — التي كانت معقولاتٍ بالقوة — معقولات بالفعل . ونسبةُ العقلُ الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصيرٌ بالقوة ما دامت في الظلمة » ، والتي تصيرُ ناظراً بالفعل بعد أن يَظْهَرُ النور . ومثْلُ هذا ينصبُّ من العقل الفعّال ضَرْبٌ من النور على العقلُ بالقوة ويَجْعَلُهُ يَرَى المعقولات التي كانت موجودةً بالقوة فتصير بعد ذلك معقولاتٍ بالفعل ، « والعقلُ الفعّال نوعٌ من العقلُ المستفاد ، وصوْرُ الموجودات هي فيه لم تَزَلْ ولا تزال » ، بيّنَ أنها تُوجَدُ هناك وَفْقَ نظامٍ آخر غير الذي يكون لها

في العقل بالفعل ، والواقع أن عقلنا يَنْبَتِقُ من المعلوم إلى المجهول ، وفي الغالب يَكُونُ المعلومُ هو الأسفلَ ويكونُ الأكلُ هو الأكثرُ ما تَجْهَلُ ، وَيَنْبَتِقُ العقلُ الفعّالُ وَفْقَ نظامٍ معاكِسٍ ، أي إن الأكلَ هو أولُ ما يَشْتَمِلُ ، وتَكُونُ الصورُ المقسومةُ في المادة متحدةً في العقل الفعّال .

ومن الإنصاف أن يُردَّ شرف هذه النظرية الرائعة إلى الفارابي ، ولا رَيْبَ في أنه لم يَظْهَرْ عند العرب ، قبل الفارابي ، أحدٌ عَرَضَهَا مثله عَمَقاً وبراعةً . أَجَلْ ، إن من السهل أن يُرى ، من جهةٍ أخرى ، أنه ليس مَشَأً كما ينبغي وإن كان يَرْجِعُها إلى أرسطو ، غَيْرَ أنها تَحْمِلُ طابعاً واضحاً من الفكر الأفلاطوني الجديد .

وأحبُّ الفارابي الفلسفةَ السياسيةَ كما أَحَبَّها أفلاطون ، وقد نَشَرَ له ديتريسي رسالةً مطولةً عنوانُها « المدينة الفاضلة »<sup>(١)</sup> ، وتُعَدُّ هذه موسوعةً فلسفيةً قصيرة لا تَشْغَلُ السياسةَ فيها غيرَ مكانٍ وَضِيع . ومن خيبة الأمل أن يُبْحَثَ في هذا الكتاب عن محاولة لتطبيق الأفكار القديمة على الدولة الإسلامية ، فلم يَكُنْ الفارابيُّ أَسْبَقَ من الفلاسفة الآخرين في مَنَحِنَا مَظْهَرِ هذه التجربة الحرة ، فاقصر على تقويمه إلينا ، في صَفَحَاتٍ قليلةٍ عالية هادئة ، وصفاً لِمَا يَجِبُ أن تكون عليه المدينةُ الفاضلة ، وذلك من غير أن يَفْتَحَ باباً لمناقشاتٍ صَعْبَةٍ ضِدَّ أساتذته الوثنيين .

والفارابيُّ في السياسة هو ما يُمكنُ تسميته ملكياً إكليرسياً ، فأريه يقوم على وجوب حيازة الناس لحكومة ملكية وعقيدة دينية ، ويُمكنُ نظامهُ الملكيُّ ، من ناحيةٍ أخرى ، أن يَتَحَوَّلَ إلى جُمهُورية أرسوقراطية

(١) ف . ديتريسي ، رسالة الفارابي في أهل المدينة الفاضلة ، زد ليند ، بريل ، ١٨٩٥ .

بفترة ، ويلاحظُ فيلسوفنا أن أكل دولة هي التي تشتمل على جميع الأرض  
 العمورة ، وذلك بعد أن وَصَحَ ، كما صَنَعَ أفلاطون ، مبدأ قائلين الناس  
 خَلِقُوا ليعيشوا في مجتمع . ويُمكنُ هذا الرأي ، القائلَ بِمَحْصَرِ جميع  
 الأرض ضمنَ نظامٍ سياسيٍّ واحد ، أن يُلْقِيَ الحيرة في نفوس بعض  
 القراء ، ولا غَرْوَ ، فقد تَعَوَّدْنَا الاعتقادَ بأن مِثْلَ هذه الفكرة لم تستطع  
 أن تَنبُت في بعض النفوس إلا بعد أحدث تَقَدُّم ، وأنها لا تُعَبِّرُ عن  
 شيء غير الحدِّ الممكن البعيد من التطور السياسي في العالم ، وليس الأمرُ  
 كذلك ، وذلك أنني ، من غير أن أذكرُ أن فكرة الشمول السياسي كانت  
 سائدةً للمبدأ الإمبراطوريِّ الرومانيِّ ثم للمبدأ الكنسيِّ الكاثوليكيِّ ، أكتفي  
 بأن أَصْرَحَ ، وأنا سائرٌ ، بأنه كان ، أيضاً ، ضمناً مبدأ الحكومة الدينية  
 الإسلامية ، وأنه كان منتشرًا في القرون الوسطى الشرقية أكثرَ مما يحاول  
 تصوُّره بمراحل ، ومع ذلك فإن القارئ لم يَقِفْ هناك ، وإنما اقتصر  
 على وصف نظامٍ كاملٍ للمدينة ، ولم يَخْلُ بَيَانُهُ من سداجة ، وذلك  
 أن المدينة التي يُطْلَعُنا عليها هي مدينةٌ قِدِّيْسِيْن يقوم بإدارتها حُكَمَاءُ ،  
 ومن ثَمَّ تَظْهَرُ هذه المدينةُ نَمُوذَجاً قليلَ الصلاح للتطبيق العمليِّ ،  
 ومنَ يَرِدُ أن يَشْعُرَ بما هو جميلٌ في نظريته فعليه أن يُوَصِّلَهَا كما  
 صَنَعَ هُوَ ، بنظرية العالم العامة ، وكما أن العالمَ كلَّه منسجمٌ مُنْتَظِمٌ  
 تحت سلطان الله الأعلى ، وكما أن النجوم والعالم الأرضيَّ آخِذٌ أَحَدُهُما  
 برقاب الآخر ويتَّبِعُ أَحَدُهُما الآخرَ ، وكما أن النفس البشرية مؤلَّفةٌ  
 من درجاتٍ متوالية من العقل أَوْضَحُناها منذ قليل ، وكما أن الجسم البشريَّ  
 كلَّه مُنْتَظِمٌ يسيطر عليه القلبُ ، فإنه يجب أن تَكُونِ المدينةُ كُلُّها مُنْتَظِماً  
 تنظيمياً مشابهاً لهذه النماذج الكريمة .

وَيُنْصَبُ فِي الْمَدِينَةِ سُلْسَلَةٌ مِنَ الْحُكَّامِ يَسُودُهَا رَئِيسٌ عَالٍ .  
وَيَتَلَوَّحُ أَنَّ الصِّفَاتِ الَّتِي يَطْلُبُ الْفَارَابِيُّ وَجُودَهَا فِي هَذَا السَّيِّدِ مُقَرَّرَةٌ  
بِالْحَقِيقَةِ ، فَهَذَا الرَّئِيسُ «الَّذِي لَا يَرَأْسُهُ إِنْسَانٌ آخَرُ» ، هَذَا الْإِمَامُ الَّذِي  
هُوَ سَيِّدُ الْمَدِينَةِ الْكَامِلِ ، وَالَّذِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ ، كَمَا يَقُولُ الْفَارَابِيُّ غَيْرَ  
مَرَّةً ، «رَئِيسَ الْمَعْمُورَةِ مِنَ الْأَرْضِ كُلِّهَا» لَا يَدُّ مِنْ اتِّصَافِهِ بِالْحِصَالِ  
الْآتِيَةِ ، أَيْ أَنْ يَكُونَ : جَيِّدَ الْفَهْمِ ، جَيِّدَ الْحِفْظِ ، حَسَنَ الْعِبَارَةِ  
مُحِبًّا لِلتَّعْلِيمِ ، غَيْرَ شَرِّهِ ، كَبِيرَ النَّفْسِ ، مُحِبًّا لِلْعَدْلِ ، صَعْبَ الْقِيَادِ ،  
قَوِيَّ الْعَزِيمَةِ عَلَى الشَّيْءِ الَّذِي يَرَى أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُفْعَلَ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَلَنْ  
هَذِهِ هِيَ عَيْنُ الْحِصَالِ الَّتِي يَطْلُبُهَا أَفْلَاطُونٌ مِنْ حُكَّامِهِ . بَيِّنَدُ أَنَّ الْفَارَابِيَّ  
يَشْكُلُ ، بَعْدَ أَفْلَاطُونٍ ، فِي اجْتِمَاعِ هَذِهِ الْفَضَائِلِ الْكَثِيرَةِ فِي رَجُلٍ وَاحِدٍ  
فَيَحُلُّ هَذِهِ الْمَشْكَلَةَ بِبِرَاعَةٍ سَازِجَةٍ ، وَذَلِكَ أَنَّهُ يَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْحِصَالِ  
إِذَا لَمْ تَوْجَدْ فِي رَجُلٍ وَاحِدٍ ، فَاجْتَمَعَ بَعْضُهَا فِي رَجُلٍ وَاجْتَمَعَتِ الْآخَرَى  
فِي آخَرَ نُسِبَ هَذَانِ الرَّجُلَانِ عَلَى رَأْسِ الْمَدِينَةِ ، وَإِنْ هَذِهِ الْحِصَالِ إِذَا لَمْ  
تَجْتَمِعْ فِي غَيْرِ ثَلَاثَةِ رِجَالٍ جُعِلَ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ عَلَى رَأْسِهَا ، وَإِنَّمَا إِذَا لَمْ  
تَجْتَمِعْ إِلَّا فِي أَكْثَرِ مِنْ ثَلَاثَةِ جُعِلَ مِنْ اجْتِمَاعِ فِيهِمْ عَلَى رَأْسِهَا ، وَهَكَذَا  
فَلَنْ نَظَامُهُ يُوَدِّي إِلَى الْجُمْهُورِيَّةِ الْأَرِسْتَوْقَرَاتِيَّةِ .

وَنَمْتَنِعُ عَنْ تَلْخِيصِ «مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ» لَدَى الْفَارَابِيِّ ، وَذَلِكَ أَنَّ النِّظَرِيَّاتِ  
الْأَسَاسِيَّةَ الَّتِي تَتَأَلَّفُ مِنْهَا ، أَيْ النِّظَرِيَّاتِ عَنْ وَاجِبِ الوجودِ وَانْتِثَاقِ الْكثرةِ  
وَسُلْسَلَةِ الْمَوْجُودَاتِ ، غَيْرُ خَاصَةٍ بِهَذَا الْفِيلَسُوفِ حَصْرًا ، وَسَوْفَ  
نَتَقَرَّغُ لِنَرَاسَتِهَا ، فِيمَا بَعْدَ ، تَحْتَ إِشْرَافِ ابْنِ سِينَا الَّذِي عَرَضَهَا بِإِبْضَاحٍ  
بَدِيعٍ ، وَأَهَمُّ مِنْ هَذَا لَدَيْنَا أَنْ نُعَيِّنَ نَهْجَ الْفَارَابِيِّ بِإِظْهَارِنَا كَيْفَ أَنَّ  
لهَذَا النِّهْجَ فِي جَمِيعِ أَجْزَائِهِ الْجَوْهَرِيَّةِ تَقْرِيبًا مَنَاحِي وَنَتَائِجَ صُوفِيَّةً .

فلسياسة ، التي تناولناها منذ هُنيئِه ، غايةٌ صوفية لدى فيلسوفنا ،  
فهذهُ المدينة الكاملة في الأرض هو إنالةُ نفوس المواطنين السعادةَ بعد  
الموت ، ولا أستطيع أن أقاوم رغبةَ الاستشهاد بالعبارة التي دَلَّنا الفارابيُّ  
فيها على هذه النفوس الصالحة التي انتهت إلى نَيْلِ غايتها .

قال الفارابيُّ : « وإذا مَصَّتْ طائفةٌ فَبَطَلَتْ أبدانُها وَخَلَصَتْ أنفُسُها  
وسَعِدَتْ فخلَقَهم أناسٌ آخرون في مرتبتهم بَعْدَهم قاموا مقامَهم  
وفعلُوا أفعالَهم ، فإذا مَصَّتْ هذه أيضاً وَخَلَّتْ صاروا أيضاً في السعادة  
إلى مراتب أولئك الماضين ، واتَّصلَ كلُّ واحدٍ بشيبيهِ في النوع والكمية  
والكيفية ، ولأنها كانت ليست بأجسامٍ صار اجتماعُها ، ولو بَلَغَ ما بَلَغَ ،  
غيرَ مُضَيِّقٍ بعضها على بعضٍ مكانَها ، إذ كانت ليست في أُمْكِنَةٍ أصلاً ،  
فتلاقيها واتصالُ بعضها ببعضٍ ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام .  
وكلما كَثُرَتْ الأنفُسُ المتشابهةُ المارقةُ واتَّصلَ بعضها ببعضٍ — وذلك  
على جهة اتصالٍ معقولٍ بمعقولٍ — كان التلاذُّ كلُّ واحدةٍ منها أزيدَ  
شديداً . وكلما لَحِقَ بهم مَنْ بَعْدَهم زاد التلاذُّ من لَحِقَ الآن بمصادفةِ  
الماضين وزادت لَدَاتُ الماضين باتصالِ اللاحقين بهم ، لأن كلَّ واحدةٍ  
تَعْقِلُ ذاتَها ، وتَعْقِلُ مثلَ ذاتِها مراراً كثيرةً فتزدادُ كَيْفِيَّةً ما يُعْقَلُ ،  
ويكون تزايدُ ما تُلَاقِي هناك شبيهاً بتزايدِ قوةِ صِناعةِ الكتابةِ بمداومةِ  
الكاتبِ على أفعالِ الكتابةِ . وَيَقُومُ تلاحقُ بعضٍ ببعضٍ في تزايدِ كلِّ  
واحدٍ مقامَ ترادفِ أفعالِ الكاتب التي بها تزايدُ كتابتُه قوةً وفضيلةً ،  
ولأن المتلاحقين إلى غيرِ نهايةٍ يكون تزايدُ كلِّ واحدٍ واحدٍ ولِذاته  
على غابرِ الزمانِ إلى غيرِ نهايةٍ ، وتلك حالُ كلِّ طائفةٍ مَصَّتْ » ، وهذه الزيادةُ  
لاحدٌ لها .



ونظرية السببية لدى الفارابي غريبة جداً ، ونحن نستخرجها من الرسالة التي عنوانها « فصوص الحِكَم » والتي نشرها دبريمي : « ( ٤٨ ) كلُّ ما لم يكنْ فكانْ فله سببٌ ، ولن يكونْ العدمُ سبباً لحصوله في الوجود ، والسببُ إذا لم يكنْ سبباً ثم صار سبباً فلسببٍ صار سبباً ، وينتهي إلى مبدأ ترتب عنه أسبابُ الأشياء على ترتيب علمه بها » ، وكذلك ليس هذا ، بشكله الموجز ، سوى نظرية السبب الأول المشهورة التي يعرفها جميعُ فلاسفة العرب جيّداً ، غير أن رأي الفارابي لم يَلْتَبَثْ أن أتى بوجْهٍ ، فقد قال : « لن تَجِدَ في عالمِ الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سببٍ ويرتقي إلى مُسَبِّبِ الأسباب ، ولا يَجُوزُ أن يكونَ الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء يَنْتَسِعُ عن الأمر ، وكل شيء مُقَدَّر » ، وأين نحن ؟ من الواضح أننا جاوزنا في ثلاثة أسطر ما بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية من فاصلة ، ولكن هل انتهينا إلى مذهب جبري ؟ إن من الصعب أن يُعرَف ذلك ، ومع ذلك فإن المؤلف يقول موضحاً : « ( ٤٩ ) إن ظنَّ ظانٌ أنه يفعلُ ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكنْ أو غير حادث ، فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ، ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا يفلكُ عنه ولزم القول بأن اختياره مُقْتَضَى فيه من غيره ، وإن كان حادثاً ، ولكل حادث سببٌ مُحدثٌ ، فيكون اختياره عن سببٍ اقتضاه ومُحدثٌ أحدثه ، فلما أن يكون بالاختيار هو أو غيره ، فإن كان هو بنفسه فلا يخلو إما أن يكون إبادُهُ للاختيار

وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه ، لا بالاختيار ، فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه ، فإنه إن انتهى إلى اختيار حادث عاد الكلام إلى الرأس ، فتبين من هذا أن كل كائن من خير أو شر يستند إلى الأسباب المنبثقة عن الإرادة الأزلية .

وهل أفصحت هذه البرهنة القوية إلى الجبرية نهائياً ؟ إنني لا أجزم على تأكيد ذلك بالحقيقة ، وذلك أنني لأجد في أي قسم آخر من أثر الفارابي أنه أنكر حرية الإنسان ، وترى له في كل موضع لهجة رجل يؤمن بالأخلاق والعمل الحر ، ولو نظرت إلى هذا المذهب المزج ، من حيث الأساس ، لتوجد أنه جبري وغير جبري معاً ، فالإنسان عند الفيلسوف مختار ، وهذا ما أنا مطمئن إليه ، ولكن الفيلسوف يرى وجود سبب للعمل الحر ، وقد يكون من المناسب أن يطلق معنى آخر على كلمة السبب هنا ، أي معنى أقل إطلاقاً من المعنى الذي لها في الحياة الفيزيائية ، وكل سبب ، ولو ضمن هذا المعنى الجديد ، مسبب أيضاً ، والله هو سبب الأسباب ، ولذا يوجد هناك تناقض ، أو تعارض خفي على الأقل ، ومن الجلي أن الفارابي لا يقصد حل ذلك إلا بالتصوف .

ويزدهر علم النفس لدى هذا المؤلف بالتصوف أيضاً ، « ( ٢٧ ) فأتى مركب من جوهرين : أحدهما مشكل مصور ، مكيف مقدر ، متحرك ساكن ، متحيز منقسم ، والثاني مابين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم ، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن

روحك من أمر ربك، وبدتك من خلتك ربك، وما هو جديرٌ بالنظر في هذه العبارة مقداراً ما يُفصل فيه من تقسيم الإنسان إلى روح وجسم تقسيماً ثنائياً، وأغلب ما عليه الفلاسفة هو التقسيم الثلاثي مع الإيضاح والقائم على كَوْن النفس من روح وبدن، « (٣٩) » فالروحُ الإنسانية كـمِرَأة، والعقلُ النظريُّ كـصِقالِها، والمعقولاتُ ترسمُ فيها من القَبِيضِ الإلهيِّ كما ترسمُ الأشباحُ في المرايا الصقيلة، فإذا كان رَوْنَقُ نَفْسِكَ صافياً ولا يَدْأخلُهُ أيُّ عائقٍ لَحَظْتَ المَلَكُوتَ الأعلى واتصلتْ باللذة العليا، « (٤١) » والروح الإنسانية، وهي التي تَتَلَقَّى المعقولات بالقبول، جوهرٌ غيرُ جسمانيٍّ وليس بمُتَحَيِّزٍ ولا بِمُتَمَكِّنٍ، بل غيرُ داخلٍ في وهمٍ، ولا مُدْرَكٌ بالحسِّ لأنه من حَيَازِ الأمر، وتُعَبَّرُ صَبِيغٌ كثيرةٌ أخرى عن هذه المعارضة بين الحسِّ والعقلِ إليك أكثرَها تكليفاً: « (٤٤) » الحسُّ تَصَرُّفُهُ فيما هو من عالمِ الخلق، والعقلُ تَصَرُّفُهُ فيما هو من عالمِ الأمر، وقد أتبعَ هذه الصبغةُ بهذه النتيجة التي هي أكثرُ تصوُّفاً أيضاً: « وما هو فوق الأمر والخلق فهو مُحْتَاجِبٌ عن الحسِّ والعقل، وليس حِجَابُهُ غيرَ انكشافه ».

وَيَرَى الفارابيُّ أن يُعرَفَ اللهُ: « (٤٥) » الذاتُ الأحديةُ لا سبيلَ إلى إدراكها، بل تُعرَفُ بصفاتها، وغايةُ السبيلِ إليها الاستبصارُ بأن لا سبيلَ إليها، ونظريةُ اللهِ عميقةٌ جيداً: « (٨) » واجبُ الوجود بذاته لا جنسَ له ولا فِصْلَ له ولا نوعَ له ولا نِدَ له... وهو مبدأ كلِّ فيضٍ، وهو داخلٌ وخارجٌ، أيُّ ظاهرٌ وباطنٌ معاً، « (٥٣) » فهو في ذاته ظاهرٌ ولشدة ظهوره باطنٌ، أيُّ إن نور ظهوره وهو من الشدة ما يُعَمِّي، وهو خفيٌّ بهذا، « وبه يَظْهَرُ كلُّ ظاهرٍ، وكلُّ شيءٍ ».

ظاهرٌ فيه كما في نور الشمس ، وله ، بعد ظهوره بذاته ظهورٌ ثانٍ بآياته ، « وظاهرتهُ الثانية تتصل بالكثرة ، وتنبت من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة » ، وإليك بعض الصيغ التي تتعلق بالمعرفة بالله : « لا يجوز أن يقال إن الحقَّ الأول يُدرك الأمور المُبدِعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما تُدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا ، فتَكُون هي الأسبابُ لعالميةِ الحقِّ » ، بل يجب أن يُعلَم أنه يُدرك الأشياء من ذاته تَقَدَّست ، لأنه إذا لاحَظَّ ذاته لاحَظَّ القدرةَ المستعلية فَلَحَظَّ من القدرة المقدورة ، فَلَحَظَّ الكلَّ ، فيَكُون علمُه بذاته سببَ علمه بغيره ، إذ يَجُوز أن يَكُون بعضُ العلم سبباً لبعضه ، فإن عَلِمَ الحقُّ الأول بطاعة العبد الذي قَدَّر طاعته سبباً لعلمه بأن ينال رحمته » ، « ( ٥٥ ) » وفي علم الله الكثرةُ الغيرُ المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغيرِ المتناهية ، وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغيرِ المتناهية ، فلا كثرة في الذات ، بل بعد الذات ، فإن الصفة بعد الذات لا بزمان ، بل بترتيب الوجود .

ومن ذلك كلُّه يرى أن الفارابيَّ يتعد عن النظرية الفلسفية القائلة إن الله لا يَعْرِفُ العالم ، وأنه يُوْغِلُ في الرأي الصوفيِّ القائل إن الوجود الإلهي قادرٌ على كلِّ شيء ، ويُقَدَّر كلُّ شيء ، ويرى كلُّ شيء ، وَيَعْلَم كلُّ شيء ، وَيَجَاوِزُ الفارابيَّ مُحْضِلَةَ الفلسفة اللاهوتية من بعض الوجوه ، وهو في كلِّ دقيقة يَتَخَطَّى حدودَ الفلسفة إلى التصوف ، وإليك العبارة الآتية أيضاً : « ( ١٣ ) لَحَظَّتْ الْأَحَدِيَّةُ نَفْسَهَا فَكَانَتْ قُدْرَةً ، فَلَحَظَّتْ الْقُدْرَةُ فَلَزِمَ الْعِلْمُ الثَّانِي الْمَشْتَمِلُ عَلَى الْكَثَرَةِ ، وَهَنَّاكَ أَفَقُ عَالَمِ الرُّبُوبِيَّةِ يَكْلِيهَا عَالَمُ الْأَمْرِ يَجْرِي لَهُ الْقَلَمُ عَلَى الْوَحْدِ »<sup>(١)</sup> ، فَتَتَكَثَّرُ الْوَحْدَةُ حَيْثُ

(١) انظر إلى مذكرتنا « مختارات من علم الحشر والنشر الإسلامي » في عاشر المؤتمر العلمي -

يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى . ويلقى الروح والكلمة ، وهناك أَفْقُ عَالَمِ  
الأمر يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها كلُّ سَبْجٍ بحمده ، ثم  
يَدُور على الأمر ، وهناك عَالَمُ الْخَلْقِ يَلْتَقِثُ منه إلى عَالَمِ الْأَمْرِ ،  
ويأتونه كلُّ فَرْدٍ » .

وقد خلط الفارابي اصطلاح القرآن بالاصطلاح الفلسفي ، ولكنه تَرَكَ  
القرآن والفلسفة بالحقيقة ، وذلك لِيَدْخُلَ مناطقَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ تَتَّبِعَهُ  
إليها الآن على الأقل ، وسَنَحِيدُ عن هذه المذاهب ، وسَنَتَقَبَّلُ منه هذا  
الوَمَ الْهَيْسَكَايَ تَقْرِيباً : « ( ١١ ) انْقَلَبْ إِلَى الْأَحَدِيَةِ تَدْهَشْ إِلَى الْأَبَدِيَةِ » .

بَقِيَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ كَلِمَاتٍ قَلِيلَةً عَنْ كِتَابٍ يَظْهَرُ أَنَّهُ كَثِيرُ الْإِمْتَاعِ  
إِذَا مَا حُكِمَ عَلَيْهِ بِعُنْوَانِهِ ، وَأَنَّهُ كَذَلِكَ بِمَقْصِدِهِ لَا رَيْبَ ، وَلَكِنْ مَعَ  
كَوْنِ مَطَالَعَتِهِ تُحْيِي الْأَمَلَ بَعْضَ الشَّيْءِ ، أَيُّ أَنَّا نَرِيدُ أَنْ نَتَكَلَّمَ عَنْ  
رِسَالَتِهِ فِي « اتِّفَاقِ آرَاءِ أَرِسْطُو وَأَفْلَاطُونِ » وَالْوَاقِعِ أَنَّ الْفَارَابِيَّ لَا يَمْتَقِدُ  
وَجُودَ فِلَسَفَاتٍ كَثِيرَةٍ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ سَابِقاً ، بَلْ يَرَى وَجُودَ فِلَسَفَةٍ وَاحِدَةٍ ،  
وَهُوَ لَا يُسَلِّمُ ، مَبْدُئِيّاً ، بِوَجُودِ اخْتِلَافٍ بَيْنَ آرَاءِ مُعَلِّمَيْنِ يُونَانِيِّينَ ،  
وَلَا مِرَاءٍ فِي أَنْ مِنْ عَقَائِدِ ذَلِكَ الزَّمَنِ التَّقْلِيدِيَّةِ أَنَّ فِلَسَفَاتِهِمَا تَتَّفَقُ ،  
بَسَدَ أَنْ كَثِيراً مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمَعَاصِرِينَ لِمَوْلَانَا اعْتَقَدُوا ، إِذْ دَرَسُوا آثَارَهُمَا  
الصَّحِيحَةَ أَوْ الْمَخْتَلِفَةَ ، أَنَّهُمْ يَلَاظُنُونَ عَدَمَ وَجُودِ هَذَا الْإِتِّفَاقِ فِي كَثِيرٍ  
مِنَ الْمَسَائِلِ ، فَلِئِذَا هَؤُلَاءِ وَجَّهَ الْفَارَابِيُّ جَوَابَهُ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ .

وَأَوَّلُ مَا يُحَقِّقُ الْفَارَابِيُّ ، كَوْنُ أَفْلَاطُونٍ وَأَرِسْطُو قَدْ أَدْرَكَا الْفِلَسَفَةَ

---

- الكاثوليكي ، بروكسل ، ١٨٩١ ، وذلك حول القلم الذي يكتب مقادير الموجودات  
والسُدْرَةِ الَّتِي تَطْلُلُ الْجَنَاتِ وَقَبَةَ الْمَهْدِ وَالْعَرْشِ الَّتِي يَجْلِسُ عَلَيْهِ آدَمُ .

على وجهٍ واحد ، كعلم الموجودات وأحوالها ، فاتفق جميعُ الناس من مختلف اللغات على وضعهما على رأس الفلسفة ، ومن ثَمَّ يجب أن يتَّفَقَا ، وهذا هو الرأي التقليديُّ كما هو واضح ، ثمَّ يَشِيرُ الفارابيُّ ، من الناحية المنطقية ، إلى بعض أسباب ما يُمكنُ من خطأ في تفسير آثارهما . وكان ، بين الاختلافات التي يُنبَئُ إلى وجودها بين أفلاطون وأرسطو ، ما يأتي ، وهو : أن أفلاطون كان يَمَعَزِلُ عن الأمور الدنيوية ، على حين كان أرسطو يُحِبُّهَا فَيَبْحَثُ عن الثراء والمراتب السَّيِّئَةِ ، وأن أفلاطون كان يتكلَّم بالرموز والأساطير فيطالِبُ بصفاء القلب لفتحهم كتيبه ، على حين كان أرسطو يُصَنِّفُ الأفكار ويَرْتَبُّهَا فيوضِّحها لاستعمال الجميع ، وأن أفلاطون جَعَلَ على رأس الجواهر أفضَلَهَا وأقربَهَا إلى الروح وأبعدَهَا من الحِسِّيَّات ، على حين ذهب أرسطو إلى أن الأفراد كانت أول الجواهر ، وهذا فرقٌ بسيطٌ في وجهة النظر على رأي الفارابيِّ ، وأن أفلاطون بَدَأَ ، في بعض عباراتٍ من كتاب طِيمِستَاؤُس ، غير قائلٍ بضرورة وجود نتيجة للقياس المنطقي الذي تَقُومُ مَعْدَمَتَاهُ على : « الوجودُ أَفْضَلُ من لا وجود والأفضلُ تَشْتاقُه الطَّبيعةُ أبداً » ، على حين يَرَى أرسطو ضرورةَ وجودِ نتيجةٍ لِثَلِثِ هذا القياس المنطقيِّ ، - وذلك من غير قولٍ عن وجود اختلافاتٍ أخرى حَوَّلَ فصول الطبيعيات والمنطق والسياسة .

وَيَحُلُّ الفارابيُّ المناقَضاتِ المذكورةَ ببراعة ، وذلك من غير إبداء رأيٍ أصليٍّ يستحقُّ أن نَقِفَ عنده ، ولكنه من حيث نظريةُ المعرفة يُقَسِّرُ فَرَضِيَّةَ التذَكُّرِ الأفلاطونيِّ تفسيراً اختبارياً جديراً بالذكر ، فقد قال إن أرسطو يَبَيِّنُ في كتاب « التحليلات » أن المعارف لا تأتي إلى النفس إلا بطريق الحواسِّ\* ، وهكذا فإن المعارف تأتي في البَدْءِ من غير أن يُبْحَثَ

عنها ، ولا يَكُونُ العِلْمُ تَذَكُّراً ، ولكنه متى شُعِرَ بالعلم كان هذا بعد تَكُونِ معارف في النفس على وجه غير محسوس ، ولهذا فإن النفس حينما تَذَكِّرُ هذه المعارف تعتقد أنها دائمةٌ فيها ويساورها وهمٌ في أنها تَذَكِّرُها ، ومع ذلك فإن الحقيقة هي : أن العقل ليس هو شيئاً غير التجارب ، وكلما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتمَّ عقلاً ... وهذا ما قاله أفلاطونُ ان التعلُّمَ تَذَكُّرٌ ، وان التفكير هو تَكْلُفُ العلم ، والتذكُّرُ تَكْلُفُ الذِّكْرِ ، والطالبُ مشتاقٌ متكلِّفٌ ، فمَهْمَا وَجَدَ مَهْمَا قَصَدَ معرفته طلب دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً فكأنه يَتَذَكَّرُ عند ذلك ، ويَجِبُ أن يُعْتَرَفَ بأن هذه محاولةٌ في التوفيقِ تَقْضِي جُرْأتها بالعجب

وأما مسألة قِدَمِ العالم فقد قال الفارابيُّ عن معاصره إنهم يَرَوْنَ أن أرسطو كان يعتقد قِدَمَ العالم وأن أفلاطون كان على عكس ذلك ، ولا يُسَلِّمُ الفارابيُّ بأن أرسطو كان على هذا الرأي ، وإنما يَزْعُمُ أن هذا الاعتقاد عَزِيٌّ إليه بسبب مثالٍ وَرَدَ في كتاب الجَدَلِ وبسبب قضيةٍ جاءت في كتاب السماء ، فرأى أرسطو الحقيقي يَقُومُ على أن الزمان هو تعدادُ حركة الفلكِ وأنه يَحْدُثُ بهذه الحركة ، ولِذَا فقد اضْطُرَّ إلى القول بأن الخالق أظهر العالمَ بلا زمانٍ دفعةً واحدةً ، وأن حركة العالمَ أحدثت الزمانَ .

وأما بقيةُ الرسالة فلا قيمةَ لها عندنا تقريباً ، وذلك لأن النظريات التي عَزِيَتْ فيها إلى أرسطو مستخلصةٌ من الكتاب المختلَقُ الذي عُنْوَانُهُ «إِلَهِيَّاتُ أَرِسْطُو» .

والآن يَرَى ، كما أرجو ، ما غَزَاةُ أثر الفارابيِّ وإبداعه ، ما هذا

الأثر الذي يشتمل على قضايا لا نُحْمَلُ نفسنا حَكْمًا ، لِمَا لا نرى في أنفسنا من الجرأة ما كان عليه فيلسوفنا حيال نماذجه اليونانية ، والواقع أن الفارابي - الذي كان اختياريًا صوفيًا سياسيًا زاهدًا منطقيًا شاعرًا - ذو طبع قوي غريب . وعندني أنه أكثرُ جاذبيةً من ابن سينا ، لأنه كان أكثرَ منه حرارةً باطنيةً وقدرةً على الصَّوْلَةِ المفاجئة والضَّرَبَاتِ الأقلِّ توقُّعًا ، ولِفِكْرِهِ من الوتَبَاتِ ما للشاعر الغِنائي ، وهو حادٌّ في جدله بارعٌ مُتَضَادٌّ ، ويتصف أسلوبُه بزمية الإيجاز والعُمقِ النادرين ، ويسمُو هذا الأسلوبُ بِضَرْبٍ من الروقِ الشعري .

ونرى أن الفارابيَّ قام بِمُخْدَمَةٍ عظيمة في دراسة الفلسفة لا ريبَ ، ولكنَّ مع وثوبه فوق المفضلة السُّكَّاسية .

ويُكَلِّحُ أنه ، بدلاً من أن يَبْحَثَ عن توفيق عقليٍّ متين بين العنَـتَـنَاتِ اليونانية وعلم الكلام الإسلامي ، اقتصر على جَمْعِ غيرِ ملتحِمٍ الآراءَ تمامًا محفظاً لنفسه بِكَشْفِ الرابطة الغامضة في رُبَى التصوف .

ولا جَرَمَ أن لقب الموسوعيِّ يلاثمُ كلاً من الفلاسفة الذين تكلمنا عنهم ، والواقع أنهم كانوا موسوعيِّين سواءً أبطنيةً ذهنهم أم بطبيعية آثارهم . ومع ذلك فإننا ، بوضعنا هذا العنوان على رأس هذا الفصل ، قَصَدْنَا ، على الخصوص ، جماعة من الفلاسفة المُوَطَّئِينَ الناشرين ، أخذتْ على نفسها ، بكلِّ صراحةٍ ، أن تقوم بوضعِ موسوعةٍ للعلوم صالحة لاستعمال الجمهور . أي أننا نَقْصِدُ الكلامَ عن « إخوان الصفا » ، وبما أن إخوان الصفا كانوا موَطَّئِينَ ، ضبطاً ، فإننا لا نُعَلِّقُ أهميةً كبيرةً عليهم ، وستُكَلِّمُ جانبَ الاختصار في شأنهم . وفضلاً عن ذلك فإن مما يُشَجِّعُنَا على هذا الاختصار في هذه الحال كَوْنُ أَحَدٍ مستشرقٍ الألمان ، وكُنَّا قد ذَكَرْنَا اسمَه ،



وهو فردريك ديتريسي ، قد خَصَّ هؤلاء الفلاسفة بسلسلةٍ من الكتب المفصلة تؤلّف علماً جامعاً من الآداب<sup>(١)</sup> .

وليس لدينا علمٌ دقيقٌ عن أصل هذه الجماعة ، وإنما نَعْرِفُ أن بعض الفلاسفة ، في أواسط القرن الرابع من الهجرة ، حين أَشْرَفَتْ خلافةُ بغدادَ على الأُفول ، اجتمعوا بالبصرة في مكانٍ بعيدٍ من مركز الدولة المفتوح لمؤثراتٍ مختلفة ، صالحٌ لِيَكُونُ مركزاً للدراسة النظرية الحرة وللدعاية الجريئة . وما لُوْحِظَ أن هذا النظامَ لجمعيةٍ مُغلقةٍ لم يَكُنْ بدءاً في الإسلام ، فقد كان الشاعر بَشَّارُ بْنُ بُرْدٍ ومؤسسُ فرقة المعتزلة ، وأصلُ ابن عطاء ، ينتسبان ، قبل ذلك ، إلى جماعةٍ مماثلة<sup>(٢)</sup> ، وكان فلاسفةُ البصرة يُدْعَوْنَ حلفاء الصفاء وتُدَمَّاء الصفاء وإخوان الصفاء على العموم<sup>(٣)</sup> .

ولم تَكُنْ هذه الجماعة سياسيةً فقط ، بل كانت شيئاً أكثرَ من هذا . ومن الصعب أن يقال ماذا كان ذلك تماماً ، ويَحُومُ حَوْلُهَا بعضُ الغموض ، فلا يَدْعُ هذا ما يُعَارِزُ به غَرَضُهَا ولا شعائرها ولا وسائلُ عملها ضَبْطاً .

---

(١) نشر ديتريسي مختارات من رسائل إخوان الصفا ، ليبسك ، ١٨٨٣-١٨٨٦ ، وفصلاً عن ذلك فقد خص هذه الرسائل بالكتب الآتية وهي : فلسفة العرب في القرن العاشر ، القسم الأول ، العالم الأكبر ، ليبسك ، ١٨٧٦ ، القسم الثاني ، العالم ليبسك الصغير ، ١٨٧٩ ، - المنطق وعلم النفس عند العرب في القرن العاشر ، ليبسك ، ١٨٦٨ - المدونة الإحصائية عند العرب في القرن العاشر ، برلين ، ١٨٦٥ ، علم طبائع الإنسان عند العرب في القرن العاشر ، ليبسك ، ١٨٧١ ، مبدأ الطبيعة والحكمة للطبيعة عند العرب في القرن العاشر ، الطبعة الثانية ، ١٨٧٦ ، - الملعب الخاص بنفس العالم عند العرب ليبسك ، ١٨٧٢ ، - مناظرة بين الإنسان والحيوان ، قصة عربية ، ترجمة ، برلين ، ١٨٥٨ ، طبعة ثانية ، ليبسك ، ١٨٨١ .

(٢) بروكلمان ، تاريخ الآداب العربية ، ١ : ٢١٣ .

(٣) غولدنجر ، مباحث إسلامية ، ١ ، ص ٩ ، رقم ١ .

ولا مِرَاء في أنه كان لدى إخوان الصفا أدوات للدعاية غير كُتُبهم ، حتى إن هذه الكتب لم تَقُلْ كل شيء ، ولا ماذا كانوا ، ولا ماذا أرادوا ، وإنما كان لهم عملٌ سِياميٌّ ، وكانوا يؤثفون في المدن التي يقيمون بها أنواعاً من المنازل لا يستطيع دخولها أحدٌ غيرهم<sup>(١)</sup> . وفضلاً عن ذلك فإنهم كانوا لا يقتصرون على قبول الفلاسفة بينهم حصراً ، فقد كان يُمكنُ جميع الناس أن يُقبِلُوا في المُنْتَظَمة مَبْدِئِيّاً ، ولكلِّ دَوْرِهِ وَفَقْ أَهْلِيَّاتِهِ . وذلك أن بعض الناس يُلْقِي دروساً وآخرين يُعْطُونَ نقوداً ، ومن لم يكن من ذوي القرائح أو الغِنَى كان يقوم بأعمالٍ وضيعة . والخلاصة أن هذه كانت جماعة عامة مؤلَّفة من عناصرٍ متفاوتةٍ تَرْتِيبُ ما بينها إدارة لا تَعْرِفُ نَوَاطِئَهَا وَرُوحَ لا نَعْلَمُ عنه غيرُ قليلٍ ، وليس من العسير أن تَجِدَ في زماننا مثلاً هذه الجماعة .

ومن يَنْظُرُ إلى دِعاية إخوان الصفا يعتقد ، أولَ وهلةٍ ، أنهم علماء أخلاقيّ ، فما يَحْرِضُونَ على مُرِيدِهِمْ هو وسائلُ تطهير نفوسهم . وكانت هذه هي الحقيقة الدينية ، وكان هذا هو العِلْمُ ، ضَمَّنَ المَعْنَى الخَلْقِيَّ ، الصُّوْفِيَّ تقريباً ، للكلمة ، أي الذي يُبَشِّرُ بالنجاة . وإذا كانت قد وُجِدَتْ جمعيةٌ تُبَسِّحُ لنفسها في الإسلام أن تَحِظَ بِإِنجِيلٍ للنجاة مستندةً إلى نفوذها الخاصِّ ، فاجتذبت النفوسَ إليها بوسائلٍ سِرِّيَّةٍ ، دَلَّ هذا على كَوْنِ مذهبها يبتعد عن الإسلام لا رَيْبَ . وإذا ما نُظِرَ إلى هذا المذهب في مجموعه ، كما نَعْرِفُهُ من رسائل الإخوان ، وَجِدَ أنه لا يَخْتَلِفُ عن مذهب الفلاسفة

---

(١) دِيَرِيسِي ، رسائل إخوان الصفا ص ٦٠٩ : « يَتَبَيَّنُ لِإِخْوَانِنَا حَيْثُ كَانُوا مِنَ الْبِلَادِ أَنْ يَكُونُ لَهُمْ مَجْلِسٌ خَاصٌ يَجْتَمِعُونَ فِيهِ فِي أَوْقَاتٍ مَعْلُومَةٍ لَا يَدْخُلُهُمْ فِيهِ غَيْرُهُمْ ، يَتَذَكَّرُونَ فِيهِ عُلُومَهُمْ وَيَتَحَاوِرُونَ فِيهِ أَسْرَارَهُمْ » .

إلاّ قليلاً جداً على كلّ حال . أجلّ ، يُمكن أن يبدؤوا إخوان الصفا بجانب الفلاسفة مثل مؤطّئين لأثر الفلاسفة وناشرين له في الأوساط الشعبية ، يبدؤا أن الفلسفة ، بتوطّئها في هذه الأوساط ، تعرّض ، بالنسبة إلى الوجه الذي تتجكّلى به عند الفلاسفة المحترفين ، غروفاً في المنظر تَرى من المفيد أن نشير إليها .

يكون المذهب الفلسفيّ في الجماعة أقلّ رسوخاً مما في ممثليها المستقلين وكذلك يكون أكثر توحيداً بين الآراء ، ويكون أكثر انجذاباً إلى الأساطير ، ويكون أسهلّ دقفاً في التصوف ، وتُستدعى الأفكار الصوفية فيه كلّ لحظة ، على حين لا تظهر هذه الأفكار إلاّ مثل تكملة ومثّل حدّ في الفلسفة العلمية ، ويكون العلم ممزوجاً بالعاطفة الدينية . وكان إخوان الصفا يسلمون بكتب موسى وغيره من الأنبياء مع تسليمهم بكتب الفلاسفة . ويحبّ أن تُفسّر كلمة « وغيره » هذه بأوسع معنى . ومُجمل القول أن العامل الخلقّي سائد لتعليمهم ، ففي كلّ عشر سنين كان كلّ من يتبّت هذه المدة يُوعّد خيراً ، فإذا تبتّ خمسين عاماً فاز بالعقل الملائكيّ .

غير أن أطرف نقطة يُشار إليها في موضوع هذا المذهب هو الوجه الذي وُضِعَ به إخوان الصفا معضلة الفلسفة الكلامية . أجلّ ، إنهم وَضَعُوها على شكل قاطعٍ جداً ، ولكن مع تحديد وجيز خطير حرّفت به المسئلة . ولا يوجد عند الفلاسفة ، ولم يحدث قطّ أن جهّر الفلاسفة بأية حَمَلَة مباشرة على الدين الإسلاميّ . وقد كان وُضِعَ المعضلة الفلسفية الكلامية يَحْتَمِلُ لديهم قبولاً تامّاً للعلم والشرعة . وقد كان إخوان الصفا أكثر جرأة من هذه الناحية بمراحل ، ومن المحتمل أن كانوا أكثر

حريةً فقط ، وقد رأوا ، كما أخبرنا به الصوفي أبو حيان التوحيدي<sup>(١)</sup> المتوفى سنة ٣٨٠ أو سنة ٤٠٠ والذي كان موسوعياً أيضاً ، أن الشريعة الدينية لم تكن كاملةً ، وأنها كانت تشتمل على أغاليط تحتاج إلى تنقيتها منها ، وأنها لا يمكن أن تبْلُغ ذلك إلا بالفلسفة . وقد كانوا يعتقدون أنه يوصل إلى الكمال المذهبي الحقيقي برَبْط الشريعة العربية بالفلسفة اليونانية رِبْطاً وثيقاً ، فللحصول على هذه الغاية كَتَبُوا موسوعتهم .

وتشتمل تصانيف إخوان الصفا على إحدى وخمسين رسالةً في مجموع علوم الإنسان ، وقد جُمِعَت العلوم فيها على شكلٍ يختلف ، بعض الاختلاف عما تعود الفلاسفة صنّعه . وذلك على أربعة أصنافٍ تحتوي على علوم الرياضيات والفلسفة العامة وعلوم الطبيعة والأجسام والنفس والعقل والشريعة والله . ويرجع أن تكون هذه الرسائل قد كُتِبَت من قِبَل كثيرٍ من أعضاء الجمعية يذكّر من بينهم أبو سليمان المقدسي ، وكان الرياضي الأندلسي المجريطي مسلّمه ، المتوفى سنة ٣٩٥ أو سنة ٣٩٨ ، قد ساه في المشرق فجلّب إلى وطنه مجموعة الرسائل وقام بتجديد إنشائها على ما يحتمل واضعاً اسمه عليها ، فلهذا عُرِيت هذه المجموعة إليه في بعض الأحيان .

وكانت الرسائل مُوجّهةً إلى الإخوان ، وكانت تُعدّ جامعةً للعِلْم التركيبي التام ، فلا بُدّ من أن تُزوّد القارئ بزُبدة مزوجة من جميع الكتب الأخرى ، وقد قيل فيها<sup>(٢)</sup> : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أن لا يُعْادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصّبوا على مذهب

(١) ج. فلوجل ، بحوثات رسائل إخوان الصفا ومؤلفها ، ز ، د . م . ج ، جزء ١٢٣

١٨٥٩ ، ص ٢٣ .

(٢) رسائل إخوان الصفا ، ص ٦٠٩

من المذاهب ، لأن رأينا ومنهنا يستغرق المذاهب كلها ، ويَجْمَع العلوم جميعها .

ويَكْفِي أن نُضَيِّفَ إلى البيان السابق ثلاثة شواهدٍ أو أربعة لفهم طابع هذه الموسوعة التي هي أقلُّ إمتاعاً بكتوبها مستودعاً للعلم من إمتاعها بما تقدم من متاعٍ فلسفية واجتماعية .

ففي إحدى الرسائل يُوجَدُ مثَلٌ طويلٌ <sup>(١)</sup> ممّوه الإنشاء يُرى فيه أناسٌ يتسبون إلى أممٍ مختلفة من يونانٍ وهنودٍ وفُرسٍ وتترٍ وعربٍ ، ويتجادلون هم والحيوانُ حَولَ منافع الإنسان والحيوان النسبية ، وذلك أمام تلك الجنِّ ، فلما رأى الإنسان أن جميع المنافع التي كان يَقْظُنُ إمكان استخلاصها من دِقَّةٍ ملاذِّه الحسية وكمالِ حِرْفِهِ ومِهْنِهِ قد رُدَّتْ إلى العدمِ اضْطُرَّ إلى الاعتراف بأنه لا فَضْلَ حَقِيقاً له على الحيوان إلا بَخْلَقِيَّتِهِ . وقد عبَّرَ عن هذه النتيجة بهذه العبارة <sup>(٢)</sup> : « والآلُ ثِقٌّ ، يا أخي ، بأن هذه الصفات التي انتصر بها الإنسان على أنواع الحيوان أمام ملك الجنِّ تقوم على التزام هذه العلوم والمعارف التي جَمَعْنَاهَا في هذه الرسائل الإحدى والخمسين مع الإيجاز والاستقامة ما أمكَن » ، وهذه إشارة إلى أسلوبٍ في الدِّعَاية على أسامٍ خُلِقِي .

ومن التسلية أن تَجِدَ في هذه الرسائل بعضَ المناظر الدنيا لنظريات فلسفية راقيةً جيداً بنفسها ، فاتَّفَقَ لها بهذه الأشكال الغليظة رواجٌ عظيم حتى أباثنا . ومن ذلك أن نظرية فيثاغورس العميقة في الأعداد ظهرت فيها

(١) ديتريشي ، مناظرة بين الإنسان والحيوان .

(٢) ديتريشي ، الكتاب المذكور ، ص ٢١٧ .

كما تُعَرَضُ على القِيتَانِ في الوقت الحاضر أحياناً ، وذلك أن الخالقَ نَظَّمَ  
الموجوداتَ وَفَّقَ سلسلة الأعداد<sup>(١)</sup> ، وأن كلَّ نوعٍ من الوجود يناسب  
عدداً مُعَيَّناً ، فأشياءُ تتصل اثنين اثنين ، أي تتَّصِلُ الهَيَوُلُ والصورة ،  
والعلةُ والمعلول ، والليلُ والنهار ، والذكرُ والأنثى . وأشياءُ تتصل ثلاثة  
ثلاثة ، أي تتَّصِلُ أبعادُ الحَيَيزِ الثلاثة ، وأقسامُ الزمنِ الثلاثة : الماضي  
والحاضرُ والمستقبل ، ووجوهُ الأمور الثلاثة : الممكنُ والمحالُ والواجب .  
وأشياءُ تتصل أربعةً أربعةً ، أي تتَّصِلُ الطبيعاتُ الأربعُ : الحرارةُ والبرودة  
والبيوسة والرطوبة ، والعناصرُ الأربعة ، وأمزجةُ بدنِ الإنسان الأربعة ،  
والقصُولُ الأربعة ، والجهاتُ الأربع ، إلخ ؛ وهذا من الفلسفة الشعبية تماماً .

وهناك نظريةٌ أخرى كانت واسعة الانتشار في القرون الوسطى ،  
وهي من أصلٍ بالغ السُمُو ، وهي نظرية العالمِ الأكبر والعالمِ الصغير .  
فالعالمُ لإنسانٍ كبير ، ويكوُنُ الفلكُ الخارجيُ جسمه وتؤلّفُ أجزاء  
العالمِ أعضاؤه ، والعالمُ كالإنسانِ حيٍّ بالنفْسِ العامة . وكما أن الإنسانَ  
يُديرُ نفسه بعقله يُدارُ العالمُ بالعقل العامُ ، وتُعدُّ قُوَى الطبيعة قُوَاهُ  
المُحرِّكة . وعلى العكس يُعدُّ الإنسانُ عالماً صغيراً ، ويُعدُّ بدَنُهُ  
طُرْفَةً الطبيعة ، ويُدرِكُ خياله وعقله مجموعَ الموجودات وتَنطَوِي  
فيهما خلاصةُ جميع الأشياء .

وتكوُنُ هذه المقارناتُ جميلةً أولَ وهلة ، ولكنها إذا ما أُصِرَّ عليها  
لم تَدْعَ للاعتبارات العلمية مجالاً ، وقد أُصِرَّ إخوان الصفا عليها ، وكان

(١) الرسائل ، ص ٤٣٧ وما بعدها .

إصرارهم عليها ضِمنَ معنى أفلاطوني<sup>(١)</sup> جديد بالغ<sup>(٢)</sup> ، وذلك أن الله تامُّ الوجود والجلال ، وهو عالمٌ بجميع الأشياء قبل أن تكون ، وهو قادرٌ على دعوتها إلى الوجود متى أراد ، وهو يَنْشُرُ القَيْضَ والفضل بحكمته كما تَنْشُرُ الشمسُ النورَ ، ويدّعى ببدء هذا السَّكْب الذي يَصْدُرُ عنه بالسبب الخلاق ، وهذا جوهرٌ بسيطٌ ، ونورٌ خالصٌ متناهِيا الكمال ، وتوجد فيهما صُورُ كلِّ شيء كوجود صور الشيء المعلوم في النفس العالِمة ، وتُحدِّث النفسَ العامةَ درجةً ثانيةً من السَّكْب ، أي تُحدِّث الجوهرَ الروحانيَّ البسيط ، ويَخْرُجُ من النفس فيضٌ آخرٌ يدّعى المادة العامة ، وأولُ صورةٍ تتلقّاها هذه المادةُ الأصليةُ هي صورةُ البعد ، وتَصِيرُ المادةُ الثانيةُ التي تنشأ عنها مادةُ الأجسام ، فعند هذه النقطة يَقِفُ القَيْضُ ، ثم تَتَّحِدُ النفسُ بالأجسام وتَمُنَحُها الكمالَ والجمال . والصورةُ الأولى التي تُوجِدُها النفسُ في الجسم هي صورةُ الفلك السماوي ، والأرضُ هي أكثفُ الأجسام وأكثرُها ظلاماً ، ولِذَا فَإِنَّ اللهَ يُخْضِي عن هذا الخلق ولكنّه يريدُه وَيَعْلَمُه بالفعل .

وأخيراً إليك نداءً من الإخوان إلى أتباعهم<sup>(٣)</sup> يؤلف أطرف مثال على توحيد ما بين الآراء ، فهم يقولون : « فهل لك يا أخي أن تبادل وترَكِب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوحٌ فَتَسَلِّمَ من أمواج بَحْرِ الهَيُولَى ولا تكونَ من المُغْرَقِينَ ؟ أو هل لك يا أخي أن تنظر معنا حتى ترى ملكوتَ السماوات التي رآها أبونا إبراهيمُ لَمَّا جَنَّ عليه الليل حتى تكونَ من المُوقِنِينَ ؟ أو هل لك يا أخي أن تُسَمِّ الميعادَ وتُجِىءَ إلى الميقات عند الجانب

(١) ديتريسي ، ملهب العقل الكوني ، ص ٣٤ .

(٢) ديتريسي ، العالم الأكبر ، ص ٩١ .

الأمين حيث قيل يا موسى فيُفَضِّلْ إليك الأمرُ فتكونَ من الشاهدين ؟ أو هل لك يا أخي أن تصنعَ ما عملَ فيه القومُ كي ينفخَ فيك الروحَ فيبدِّهَبَ عنك النُّومُ حتى ترى الآيسوعَ عن ميمنة عرش الربِّ قد قَرَّبَ مَتَوَاهِ كما يَمَرُّ ابْنُ الأبِ أو تَرَى مَنْ حَوَّلَهُ مِنَ النَّاظِرِينَ ؟ أو هل لك أن تَخْرُجَ من ظلمةِ أَهْرَمَينَ حتى ترى اليَزْدَانَ قد أَشْرَقَ منه النورُ في فُسْحَةٍ أَفْرِيحُونَ ؟ أو هل لك أن تَدْخُلَ إلى هيكلِ عادِمُونَ حتى ترى الأَفْلاكَ التي يَحْكُمُهَا أَفْلاطُونُ ، وإنما هي أَفْلاكٌ رُوحَانِيَّةٌ ، لا ما يُشِيرُ إِلَيْهِ النُّجُومُونَ ؟ » .

. . .

لقد انتهينا إلى حَدِّ القسمِ الأولِ من كتابنا ، وقد سِرْنَا وأربعةَ قرونٍ مُتَتَبِعِينَ حركةَ الفكرِ الفلسفيِّ في العالمِ الإسلاميِّ . وقد رأينا قيامَ عملِ هذا الزمنِ على وَضْعِ الْمُعْضِلَةِ الكلاميةِ الفلسفيةِ على الخِصُوصِ ، وعلى استخلاصِ حلولها بالتلويجِ ، والآن نَقِيفُ . ونحن إذْ نَقِيمُ على أرضٍ ثَابِتَةٍ نَدَقُّ ، على مَهْلٍ ، في الحِلِّ الكَبِيرِ الأولِ لهذهِ الْمُعْضِلَةِ على يدِ ابنِ سينا .



# الفصل الخامس ابن سينا، سيرته، كتبه

ترجمة الفيلسوف لنفسه - حال الدولة في عصر ابن سينا -  
صلة ابن سينا بأمير بخارى - بعض مصنفات الشيخ الرئيس  
في الفلسفة والمنطق والأخلاق والتصوف والطب



يجب على القارئ ، الذي تَفَضَّلَ باتباعنا حتى هذا الموضع ، أن يتَخَلَّص الآن من بعض المُبْتَسِرَاتِ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ لديه عند تناول هذا الموضوع ، والواقعُ أن مما يَفْتَرِضُ بعضُ الناس ، بسماعهم إيانا نتكلم عن فلاسفة عظماء من العرب ، كَوْنَهُ هَؤُلَاءِ الرِّجَالِ لَمْ يَكُونُوا عظماء إلا بالنسبة إلى زمنهم وأمتهم ، فمن التهورُ أن يذهب إلى مقارنتهم بالفلاسفة والعلماء المشهورين الذين ظهروا في بيئات أخرى ، وأما نحن فنقول إن من الجليبيُّ أن فَضْلَاءَ كالذين ذَكَرْنَا ، من أمثال سرجسَ الرأس عينيِّ وحنينَ بنِ إسحاقٍ وثابتَ بنِ قُرَّةٍ والكنديِّ والفارابيِّ ، يستحقُّون بقوتهم الطبيعية وأصالة طبَّعهم ، كما بعدد مؤلَّفاتهم وقيمة كتبهم ، أن يُصَفَّوا بين أحسن أكفِيَاءِ الدِّهْنِ البشريِّ من غيرِ نظرٍ إلى البيئَةِ والزمان . ومع ذلك فإنني أرى عند الكلام عن ابن سينا أن من غير الممكن بقاء أيِّ شكٍّ حَوْلَ المَاقَامِ الذي يجب أن يُوضَعَ فيه أمثال أولئك الرجال ، وإنه ، بعد النظر إلى هذا الرأس المنقطع النظير ونُضْجِ مواهبه وسرعة ذكائه ومُسْمُوِّ عقله وجلاء ذهنه وقوة فكره وكثرة آثاره واتساع مؤلَّفاته الَّتِي وَضَعَهَا في أثناء ما كان يساور حياته من اضطرابٍ متصل ، وإلى صَوْلَةِ أهوائه وتَشَوُّعِ ميوله ، يُعْتَنَعُ بأن حاصل النشاط الذي بُذِلَ في مِثْلِ حياته يَقَوِّ — بِمراحل — نشاطَ ما تستطيعه المِثْلُ البشرية المتوسطة حتى في زماننا أيضاً .

نَعْرِفُ سيرةَ ابنِ سينا من مصليِّ رائعٍ قلَّ وجودُ مثله في الأدب العربيِّ ، وهذه ترجمةُ كتبها الفيلسوفُ بنفسه فاقطفها وأتمَّها تلميذه الجوزجانيُّ ، وقد حَفِظَ ابنُ أبي أصْبِيعَةَ لنا هذه الوثيقة الثمينة<sup>(١)</sup> ، ولا نَجِدُ ما هو أصْلَحُ من اقتباسِ مُعْظَمِها ، ومع ذلك فإننا نَرَى ، لمطالعة هذه القصة بلا بلبلةٍ ، أن نَرْجِعَ ، في البُداءِ ، إلى تاريخِ المشرق الإسلاميِّ العامِّ في زمنِ ابنِ سينا .

وتمتدُّ سيرةُ فيلسوفنا إلى عهدِ كلِّ من الخلفاء : الطامع والقادر والقائم ، وإذا ما قيسَت أسماءُ هؤلاء الخلفاء بأسماءِ أمثال المنصور والرشد والمأمون وَجِدَتْ مُجَرَّدَةً من الرُّوثِ ، وذلك أننا وَصَلْنَا ، بالحقيقة ، إلى دَوْرٍ انحطَّت الخلافةُ العباسيةُ ، وذلك أن سلطانَ خلفاءِ بغداد المركزيِّ قد ضَعُفَ ، وأنه ظَهَرَ مغامرون في مختلف الجهات فأقاموا دَوْلًا متنافسة . وما حَدَّثَ في عهدِ المُتَّقِي سائِقاً أن أميرَ الموصلِ الحَمْدَانِيَّينِ ، ناصرَ الدولة وسيفَ الدولة ، اللذين وَجَّهًا سلاحَهما المُجِيدَ إلى البزنطيين والرُّوسِ خارجَ العالمِ الإسلاميِّ ، نازعا أمراءَ التُّركِ حَرَمَ الخليفة مع لقبِ أميرِ الأمراء ، وقد رأينا أن القارانيَّ لَزِمَ سيفَ الدولة .

وما حَدَّثَ في عهدِ المستكفي أن أولادِ بويه — وهم أبناءُ فقيرٍ صائدٍ للسَّمكِ على شواطئِ بحرِ قزوين فكانوا يَزْعُمُونَ أنهم من سلالةِ الملكِ الفارسيِّ الساسانيِّ ، سابُورَ ذي الأكتاف — دَخَلُوا بغدادَ في سنة ٣٣٤ على رأسِ كتابٍ من الدِّيْنِ ، فخلَعَ المستكفي وعُمِّيَ واستُبدِلَ المطيعُ به ، ولما انتحلَّ الزعيمُ البويهيُّ ، معزُّ الدولة ، لقبَ السلطانِ الجديدِ أضاف

(١) طبقات الأطباء ، طبعة مولر ، قسم ٢ ، ص ٢ - ٢٠ .

اسمته في الخطبة على المنابر إلى اسم الخليفة ، وكان الأمراء البويهيون يميلون إلى معتقدات الرافضة ، فسَنُّوا ، حتى ببغدادَ في يوم عاشوراء من سنة ٣٥٢ والسنين التالية ، عيدَ الشيعة تذكّاراً للحسين بن عليّ وأمروا بالاحتفال به . ويستند السلاطينُ البويهيون إلى أمراء الديّلم فيمثلون — بجانب الخلفاء في سنين قليلة — دَوْرَ وزراء البلاط ، ويَحْمِلُونَ الضعيفَ المطيعَ ، الذي صار مفلوجاً ، على التّزل عن العرش ، ويَدُومُ عهدُ الطائع ثُماني عشرة سنةً مجهولَ الأمر تقريباً ، ثم يُخْلَعُ في نهاية الأمر ويُسَجَّن ، ويجلسُ القادر في مكانه ويَدُومُ عهده إحدى وأربعين سنة من غير أن يكون ذا شخصية بارزة في التاريخ ، وأخيراً زالت دولة آل بويه التي نهكتهما الفتن في عهد خلفه القائم ، ولكن هذا لم يَقَعْ إلّا لتقوم مقامها دولة الأتراك السلجوقيين التي هي أكثرُ شهرةً ، وكان أفراد آل بويه قد تفرّقوا في الإمبراطورية في إبانَ سلطانهم ، ولما غدا رُكنُ الدولة — أخو معز الدولة — مُسنّاً قَسَمَ البلادَ الخاضعة لسلطانهِ بين أولاده في سنة ٣٦٥ ، فأعطى أحدهم فارسَ وكرمان ، وأعطى آخرَ الرّيِّ وأصبهان ، وأعطى ثالثاً منهم همدانَ ودينور<sup>(١)</sup> ، وسرى أن ابن سينا كان ينتقل بين هذه المراكز .

وكان المُلْكُ في بخارى للسامانيين الذين يَرْجِعُ سلطانُهم إلى أواخر القرن الثالث من الهجرة ، وقد مات منصور بن نوح السامانيّ الملقبُ بأمير خراسان سنة ٣٦٥ ، وخلفه نوح بن منصور ، فهذا كان أولَ حامٍ لابن سينا .

وكانت فرقةُ القرامطة الغريبة قد ظهّرت في جَنُوبِ إمبراطورية الخلفاء ، وكان هذا منذ عهد المكتفي المجيد أيضاً ، وقد تكلمنا عن هذه

(١) انظر إل أبي الحسن ، طية جوينبول ، ٢ ، ٤٩١ .

الفرقة في كتاب آخر<sup>(١)</sup> ، وكانت صولة القرامطة قد وُقيفت في زمن ابن سينا ، ولكن فرقة الإسماعيلية الكبيرة المشهورة ، التي كانت هذه الفرقة ترتبط بها ، قد قبضت على زمام السلطة السياسية بمصر وأقامت الدولة الفاطمية على أنقاض الدول الغابرة .

ولذا يُمكن أن تعرض حالُ الإمبراطورية الإسلامية ، في الزمن الذي تتناوله كحالِ إقطاعية عاصفيةٍ غيرِ مُنظمةٍ حيث ترتفع طائفةٌ من السُلطاتِ التابعة تناوباً ، وذلك تحت ظلِّ سلطةٍ مركزيةٍ خاملةٍ مُشوَّشةٍ ، فتسيطر تلك السلطات على قسم من الامبراطورية ، ثم تختفي ، وتتصادم شعوبٌ ومعتقداتٌ وتتقدم أو تتأخر وفقَّ طالع المغامرين السياسيين الذين تنقسمهم ، ويسيلُ روح العرب إلى الزوال ، ويكونُ للروح الفارسيِّ القديمِ بقَظَاتٌ ، ولكن من غير وصولٍ إلى الخلاص من الاضطراب تماماً ، ممنوعاً من ذلك بنزوات التوحش الناشئة عن العنصر التركيِّ على الخصوص<sup>(٢)</sup> ، ومع ذلك فإن العلم يتَّبع مصابرةً مُتسكِّعاً تحت حماياتٍ زائلةٍ يحبُّوه بها أمراءُ هنا وهناك ، ففي مثلِ هذه البيئة ، التي ينعكس كدُّها وصوْلُها في حياة ابن سينا ، قدَّم هذا الفيلسوف للمرة الأولى تعبيراً واضحاً منظمّاً كاملاً عن هذا المنهاج العظيم الهادئ الذي نُطْلِق عليه اسمُ السكْلاسية .

(١) الإسلام ، البعيرية السامية والبعيرية الآرية في الإسلام ، ص ١٥٠ وما بعدها .

(٢) يمكن تكوين فكرة صحيحة عن تاريخ المشرق في هذا الزمن بمطالعة مقالة مسيوف هرينارد من أسطورة صانوق بنراغان والتاريخ ، في المجلة الآسيوية ، يناير ١٩٠٠ ، وإذا ما نظر إلى أمراء الترك أفراداً وجدوا حياة للعلم في بعض الأحيان ، وما أصدرناه من حكم هنا عام وهو يطبق على العراق .

واليك ما يقصُّ أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا المدعو « Avicenne » (١) عامةً ، وذلك :

ان أباه ، الذي هو من بَلَخ أصلاً ، أتى إلى بلاد بُخَارَى في زمن نوح بن منصور ، وقد كان يَسْكُنُ قريةً قريبةً من بخارى اسمها خَرَمِيَشْتَن حيث يزاول مهنة الصرافة ، وقد تزوّج امرأةً من أَفْشَنَة ، فرزقَ منها ولدين كان فيلسوفنا أكبرهما ، وقد وُلِدَ في شهر صفر من سنة ٣٧٥ ، فبعد ولادة هذين الابنين انتقل أبوا ابن سينا إلى بُخَارَى .

ولمّا كان ابنُ سينا صبيّاً وُكِّلَ إلى مُعلِّمٍ ليتعلّم القرآن ومبادئ الأدب ، ولمّا بلغ العاشرة من سِنِيهِ اتَّفَقَ له من التّقدم ما كان يُثِيرُ به العجب ، فحوّالتي هذا الزّمن جاء بخارى دُعاةٌ من إسماعيلية مصر كانوا يُعلِّمُون نظريةَ مذهبهم في النفس والعقل ، فاعتنقَ والدُ ابن سينا هذا المذهب . وأما فيلسوفنا فيقول لنا : « وكانوا رُبّما تذاكروا بينهم وأنا أستمعُهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبِّلُهُ نفسي » ، وكذلك كان هؤلاء الدُّعاةُ يُعلِّمُون العلومَ الدّنيوية كالفلسفة اليونانية والهندسة وحساب الهند ، وقد تعلّم ابن سينا هذا النّوعَ من الحساب من تاجرٍ بَقِلٍ ، كما تخرّجَ في الفقه والتّرَدُّدُ فيه بنجاحٍ على زاهدٍ اسمه إسماعيل .

وبعد ذلك أتى بخارى رجلٌ اسمه النّاتليّ ، وكان يُدعى المتفلسفَ ، وبلّغَ أبو ابن سينا من الوكّع بالعلوم ، كما يلوحُ ، ومن الحرصِ على تقدّم ابنه ما أنزلَ معه هذا الرجلَ داره ، وذلك رجاء أن يتعلّم ابنه

---

(١) اسم « Avicenne » تحريف لكلمة ابن سينا العربية ، وقد أتى هذا التحريف من كلمة « Aven Sinā » العربية ، ويعرف ابن سينا بلقب الشيخ الرئيس أيضاً .

الفَقَى منه شيئاً كثيراً . أَجَلَ ، تَعَلَّمَ ابنُ سينا مبادئ المنطق منه ، غَيْرَ أن هذا الرجل كان غيرَ عالِمٍ بِمُؤَثِّبات هذا العلم ، فكانت كلما عَرِضَتْ مسألةٌ حَلَّها التلميذ خيراً من أستاذه . هنالك أخذ ابنُ سينا يَدْرُسُ بنفسه فقرأ رسائل المنطق وأنعم النظر في الشروح ، وقد فَعَلَ مِثْلَ هذا حَيَّيَالِ هِنْدسة أَقْلِيدِس ، وتَعَلَّمَ من أولها خمسةَ أَشْكالٍ أو ستةَ أَشْكالٍ على النَّاتِلِيِّ ، ثم تَوَلَّى بنفسه حَلَّ بقية الكتاب ، ثم انتقل إلى دِراسة المَجَسَّطِيِّ الذي أَخبرنا أَنه فَهَمَهُ بِسهولةٍ عَجِيبَةٍ ، ثم فَارَقَهُ النَّاتِلِيُّ مُتَوَجِّهاً إلى كَرْكانج ، ثم اشْتَغَلَ ابنُ سينا بِتَحْصِيلِ الكُتُبِ من الفُصُوصِ والشُّروحِ من الطَّبِيعِيِّ والإلهِيِّ « وصارت أَبْوابُ العلمِ تَنْفَتَحُ عَلَيَّ » على حَدِّ تعبيره .

هنالك رَغِبَ في علم الطبِّ ، وبما أَن « علم الطبِّ ليس من العلوم الصعبة » ، كما قال مُوكْداً ، فقد بَرَزَ فِيهِ في أَقَلِّ مدة . وبعد أَن أخذ ابنُ سينا يقرأ الكُتُبَ المُصَنَّفَةَ في الطبِّ صار يَتَعَهَّدُ المَرَضَى فانتَفَعَ عَلَيْهِ من أَبْوابِ المَعالِجاتِ المُقتبسة من التَّجَرِبَةِ ما لا يُوصَفُ ، وبَدَأَ الاطباءُ يَفْهَمُونَ لِلدِّراسةِ تحت إدارته ، مع أَن سِنِّه كانت لا تَزِيدُ على سِتِّ عَشْرَةِ سَنَةٍ في ذَلِكَ الحِينِ .

ولَمَّا بَلَغَ هذه المَرحَلَةَ تَوَقَّرَ على القِراءةِ سَنَةً وَنِصْفًا ، ولم يَصْنَعْ في أَثناءِ هذه المدة غيرَ مُطالعةِ كُتُبِ المنطق والفلسفة تَكَرَّراً ، قال ابنُ سينا : « وكلما كُنْتُ أَتَحَيَّرُ في مُسْئَلَةٍ ولم أَكُنْ أَظْفَرُ بِالْحَدِّ الأَوْسَطِ في قِياسِ تَرَدُّدَتُ إلى الجامِعِ وَصَلْتُ وَابْتَهَلْتُ إلى مُبْدِعِ الكُلِّ » حتى فَتَحَ لي المُتَفَلِّقُ وَيَسَّرَ المَعسرُ ، وَكُنْتُ أَرْجِعُ بِاللَّيْلِ إلى دَارِي وَأَضَعُ السَّراجَ بَيْنَ يَدَيَّ وَأَشْتَغِلُ بِالْقِراءةِ وَالكِتابةِ ، فَهَمَّا غَلَبَنِي النُّومُ أو شَعَرْتُ بِضَعْفِ عَدَّتْ لِي شَرْبُ قَدَحٍ مِنَ الشَّرَابِ رَيْثُما تَعَوَّدُ لِي



قوتي، ثم أَرْجِعُ إلى القراءة، ومتى أَخَذَنِي أَدْنَى نَوْمٍ أَحْلُمُ بِتِلْكَ المسائل بأعينها، حتى إن كثيراً من المسائل اتَّضَحَ لي وجوهها في المنام.»

وهكذا تَبَحَّرَ الفيلسوفُ الشابُّ في سلسلة من العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية إلى الحدِّ الذي يستطيع الرجلُ أن يَبْلُغَهُ. وَيَرَوِي أَنَّهُ عاد لا يأتي بتقدم بعد ذلك الحين، ثم تَوَجَّهَ إلى ما بعد الطبيعة، ولكن ما بعد الطبيعة لأرسطو ظلَّ صعبَ المثال عليه زمناً طويلاً على الرغم من تلك الأهلية المتناهية وتلك القدرة المدهشة على العمل. التي يباهي بها مع التوكيد، قال ابن سينا: «وقرأتُ كتابَ ما بعد الطبيعة فما كنتُ أفهمُ ما فيه، والتَّيَسَّسُ عليَّ غَرَضٌ واضعه، حتى أعدتُ قراءته أربعين مرةً وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصودَ به، وأيسستُ من نفسي، وقلتُ هذا كتاب لا سبيلَ إلى فهمه، وإذا أنا في يومٍ من الأيام حَضَرْتُ وقتَ العصر في الوراقين وبيد دلالٍ مُجَلَّدٍ ينادي عليه، فَعَرَضَهُ عليَّ، فَرَدَدْتُهُ رَدًّا متبرِّمٌ معتقداً أن لا فائدةَ في هذا العلم، فقال لي اشترِ مِنِّي هذا فإنه رخيصٌ أبْيَعُكَهُ بثلاثة دراهم وصاحبه محتاجٌ إلى ثمنه، فاشتريته، فإذا هو كتابٌ لأبي نصر الفارابيَّ في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة<sup>(١)</sup>، فرجعتُ إلى بيتي وأسرعَت في قراءته فانفتح عليَّ في الوقت أغراضُ ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب، وفَرَحْتُ بذلك، وتصدقتُ في ثاني يومه بشيءٍ كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.»

وما انفكَّ نوحُ بنُ منصور يَكُونُ سلطانَ بُخَارَى في ذلك الحين،

---

(١) كتب الفارابي عن أرسطو وأفلاطون في كثير من كتبهم، راجع شتاينشneider، الفارابي، ص ١٢٤ وص ١٣٣.

وَيَمْرُضُ هَذَا الْأَمِيرَ ، وَيُدْعَى ابْنُ سَيْنَا ، وَيَشْفِيهِ ، وَيَصِيرُ ابْنُ سَيْنَا مِنَ الْمُقَرَّبِينَ إِلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ . وَيَطْلُبُ ابْنُ سَيْنَا مِنْ نُوحٍ أَنْ يَسْمَحَ لَهُ بِدُخُولِ مَكْتَبَتِهِ ، وَيُرْوَى أَنَّ ابْنَ سَيْنَا أَنَّ هَذِهِ الْمَكْتَبَةَ كَانَتْ مَنقُطَعَةً النَّظِيرَ ، فَهِيَ دَارٌ ذَاتُ بَيُوتٍ كَثِيرَةٍ فِي كُلِّ بَيْتٍ صِنَادِيقُ كُتُبٍ مُنْتَضِدَةٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ ، فِي بَيْتٍ مِنْهَا كُتُبُ الْفَقْهِ وَفِي آخَرِ كُتُبُ الشَّعْرِ وَهَكَذَا ، فَاكْتَشَفَ ابْنُ سَيْنَا فِيهَا مِنَ الْكُتُبِ مَا هُوَ نَادِرٌ لَمْ يَرَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَا مِنْ بَعْدُ ، وَقَدْ احْتَرَقَتْ هَذِهِ الْمَكْتَبَةُ بَعْدَ حِينَ ، فَرَزَعَ بَعْضُ الْحُسَّادِ أَنَّ الْفِيلَسُوفَ هُوَ الَّذِي أَحْرَقَهَا بِنَفْسِهِ كَيْمَا يَكُونُ وَحْدَهُ حَائِزًا لِلْمَعَارِفِ الَّتِي اكْتَسَبَهَا فِيهَا .

وَكَانَ ابْنُ سَيْنَا فِي الثَّامِنَةِ عَشْرَةِ مِنْ سِنِيهِ عِنْدَمَا فَرَغَ مِنْ هَذِهِ الْعُلُومِ كُلِّهَا . قَالَ ابْنُ سَيْنَا مُوَكَّدًا « وَكُنْتُ إِذْ ذَاكَ لِلْعِلْمِ أَحْفَظُ ، وَلَكِنَّهُ الْيَوْمَ مَعِيَ أَنْفُجٌ ، وَإِلَّا فَالْعِلْمُ وَاحِدٌ لَمْ يَتَجَدَّدْ لِي بَعْدَهُ شَيْءٌ » ، فَلَمَّا بَلَغَ ابْنُ سَيْنَا الْحَادِيَ وَالْعَشْرِينَ مِنْ عُمُرِهِ صَارَ يُؤَلِّفُ ، وَقَدْ أَلَّفَ عَادَةً تَلْبِيَةً لَطَلَبَ مُخْتَلَفَ الْوُجُوهِ الْمَعْرُوفِينَ قَلِيلًا فِي الْغَالِبِ ، وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ أَحَدَ جِيرَانِهِ ، أَبَا الْحُسَيْنِ الْعَرُوضِيَّ سَأَلَهُ أَنْ يُصَنِّفَ كِتَابًا جَامِعًا فِي الْعِلْمِ ، فَفَعَّلَ ذَلِكَ ، وَسَمَّى هَذَا الْكِتَابَ بِاسْمِ هَذَا الرَّجُلِ ، وَهُوَ « الْحِكْمَةُ الْعَرُوضِيَّةُ » . وَكَانَ فِي جَوَارِهِ رَجُلٌ آخَرُ يُقَالُ لَهُ أَبُو بَكْرٍ الْهَرَقِيُّ فَسَأَلَهُ أَنْ يَضَعَّ شَرْحًا فَلَسَفِيًّا فَصَنَّفَ لَهُ كِتَابَ « الْحَاصِلِ وَالْمَحْصُولِ » ، كَمَا صَنَّفَ لَهُ كِتَابًا فِي الْأَخْلَاقِ .

وَلَمَّا كَانَ فِيلَسُوفُنَا فِي الثَّانِيَةِ وَالْعَشْرِينَ مِنْ سِنِيهِ فَقَدَّ أَبَاهُ ، وَتَغَيَّرَ وَضَعُهُ ، وَذَلِكَ أَنَّهُ دَخَلَ بَابَ الْحَيَاةِ السِّيَاسِيَّةِ ، وَقَلَّدَهُ السُّلْطَانُ شَيْئًا مِنْ أَعْمَالِهِ ، ثُمَّ يَقُولُ ابْنُ سَيْنَا إِنَّ الضَّرُورَةَ دَعَتْهُ إِلَى الْإِرْتِمَالِ عَنْ بِنَارِي وَالْإِنْتِقَالِ إِلَى كُرْكَنْتِجٍ ، وَهَنَّاكَ كَانَ أَبُو الْحُسَيْنِ السَّهْلِيُّ مُحِبًّا لِلْعُلُومِ وَوَزِيرًا لِلْأَمِيرِ عَلِيِّ بْنِ مَأمُونٍ ، وَأَقَامَ ابْنُ سَيْنَا بِهَذَا الْبَلَاطِ الصَّغِيرِ عَلَى زِيِّ الْفُقَهَاءِ ،

ثم دعت الضرورة إلى انتقاله ، كما قال إلى نَسَا ومنها إلى بادُر . ومنها إلى طوس وإلى مُدُنْ أخرى ، ومنها إلى جُرْجَان ، وكان قَصْدُهُ أَنْ يَضَعَ نفسه تحت حماية الأمير قابوس ، ولكنْ بَيْنَمَا كَانَ فِي صَحْبَةِ هَذَا السَّرِيِّ اعْتَقِلَ هَذَا الْآخِرُ وَمَاتَ فِي السَّجْنِ .

ثم مضى ابن سينا إلى دِهِسْتَان ، ومَرَضَ بِهَا مَرَضاً صَعْباً ، وعاد إلى جُرْجَان ، واتصل به أَبُو عَبِيدَ الْبُوزْجَانِي ، وَأَنْشَأَ فِي حَالِهِ قَصِيدَةً جَاءَ فِيهَا :

لَمَّا عَظُمْتُ فَلَيْسَ مِصْرٌ وَاسِعِي      لَمَّا غَلَا لَمَنِي عِلْمْتُ الْمَشْرِئِ  
وَتُمَثِّلُ الْحَالُ الَّتِي وَصَفَهَا ابْنُ سِينَا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مَا كَانَتْ عَلَيْهِ  
حَالُ الْعِلْمِ ، أَيْضاً ، فِي ذَلِكَ الْمَعْرِ .

وهنا تَقِفُ سِيرَةُ ابْنِ سِينَا بِقَلَمِهِ ، وَمِنْ الْمَحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ قَدْ كَتَبَهَا عَمَلًا بِطَلَبِ الْبُوزْجَانِي ، وَلِهَذَا الْآخِرِ ، الَّذِي هُوَ شَاهِدٌ عَيْنَانِي لِسُلُوكِ الْفِيلَسُوفِ ، تَرَانَا مَدِينَيْنِ بَقِيَةِ الْقِصَّةِ .

وفي جُرْجَان كَانَ يُوجَدُ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ الشِّيرَازِي ، وَكَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ هَذَا مُحِبًّا لِلْعُلُومِ ، وَقَدْ اشْتَرَى هَذَا الرَّجُلُ دَارًا لِلشَّيْخِ ، أَيْ لِابْنِ سِينَا ، فِي جَوَارِهِ ، وَكَانَ الشَّيْخُ يُعْطِيهِ ، فِي كُلِّ يَوْمٍ ، دُرُوسًا فِي الْفَلَكِ وَالْمُنْطَقِ ، وَصَنَّفَ ابْنُ سِينَا لَهُ ، وَهُوَ فِي هَذَا الْمَنْزِلِ ، قِسْمًا مِنْ مَوْلاَفَاتِهِ .

ثم انتقل الفيلسوف إلى الري ، واتَّصَلَ بِسَيِّدَةِ الرَّيِّ وَابْنِهَا مَجْدُ الدَّوْلَةِ ، واشتغل بمداواة هذا الأمير الذي كان مصاباً بالسوداء ، وأقام بالري إلى ما بعد قتل هلال بن بدر وهزيمة عسكر بغداد ، فقضت الضرورة بأن ينتقل

إلى قَرْوِين ومنها إلى هَمْدَانَ ، واتصاله بخدمة كَذْبَانَوِيه ، والنظر في أسبابها .

وَحَدَّثَ فِي تِلْكَ الْأَثْنَاءِ أَنَّ اسْتَدْعَاهُ أَمِيرُ هَمْدَانَ ، شَمْسُ الدَّوْلَةِ ، الَّذِي كَانَ مَرِيضاً ، فَعَالِجُهُ ، وَشَفَاهُ بَعْدَ أَنْ أَقَامَ عِنْدَهُ أَرْبَعِينَ يَوْماً بِبِلَالِيهَا ، وَفَازَ مِنَ الْأَمِيرِ بِخَلِيعٍ كَثِيرَةٍ وَصَارَ مِنْ نُدَمَائِهِ ، وَيَمُضِي زَمَنٌ فَيَشْرِكُ الْفِيلَسُوفُ فِي حَمَلَةٍ وَجْهَهَا شَمْسُ الدَّوْلَةِ إِلَى قِرْمِيسِينَ ، وَيَعُودُ إِلَى هَمْدَانَ مِنْهُزِماً ، ثُمَّ قُلِدَ الْوِزَارَةُ ، ثُمَّ ثَارَ الْعَسْكَرُ عَلَيْهِ ، وَخَافُوا مِنْهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ، وَحَاصَرُوا دَارَهُ ، وَقَبَضُوا عَلَيْهِ وَسَجَنُوهُ ، وَاسْتَوْلَوْا عَلَى جَمِيعِ أَمْوَالِهِ ، وَحَاولُوا أَنْ يَحْمِلُوا الْأَمِيرَ عَلَى قَتْلِهِ ، فَامْتَنَعَ الْأَمِيرُ عَنْ ذَلِكَ ، وَلَكِنْ الْأَمِيرُ أَرَادَ أَنْ يُرْضِيَهُمْ فَوَافَقَ عَلَى إِقْصَاتِهِ عَنْ السُّلْطَةِ وَالتَّجَّابِ بْنِ سِينَا إِلَى دَارِ صَدِيقٍ لَهُ اسْمُهُ أَبُو سَعْدِ بْنِ دَخْدُوكَ حَيْثُ تَوَارَى أَرْبَعِينَ يَوْماً ، فَلَمَّا انْقَضَتْ هَذِهِ الْمُدَّةُ عَادَ الْمَرَضُ إِلَى الْأَمِيرِ وَبَحَثَ عَنْ ابْنِ سِينَا وَقَتْلَهُ الْوِزَارَةَ مَرَّةً أُخْرَى .

وَاخْتَارَ الْجَوْزْجَانِيُّ هَذَا الْوَقْتَ لِيَسْأَلَ الشَّيْخَ أَنْ يُولِّفَ شَرْحاً عَاماً عَلَى كِتَابِ أَرِسْطُو ، فَذَكَرَ أَنَّهُ لَا قَرَأَخَ لَهُ إِلَى ذَلِكَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ، وَلَكِنْ الْجَوْزْجَانِيُّ لَمْ يَكُنْ لِيَرْغَبَ مِنْهُ فِي غَيْرِ تَصْنِيفِ كِتَابِ جَامِعِ لآرَاتِهِ بِلَا اشْتِغَالٍ بِالرَّدِّ عَلَى الْمَخَالِفِينَ ، فَفَعَلَ ابْنُ سِينَا ذَلِكَ وَابْتَدَأَ بِالطَّبِيعِيَّاتِ مِنْ كِتَابِ الشِّغَاءِ ، وَكَانَ ابْنُ سِينَا قَدْ صَنَّفَ الْكِتَابَ الْأَوَّلَ مِنَ الْقَانُونِ فِي الطَّبِّ ، وَكَانَ يُقَدِّمُ تَأْلِيفَ هَذَيْنِ السَّفَرَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ ، وَكَانَ يَجْمَعُ كُلَّ لَيْلَةٍ فِي دَارِهِ لَتَفِيحاً مِنْ أَهْلِ الْفَضْلِ وَطَلَبَةِ الْعِلْمِ ، وَكَانَ الْجَوْزْجَانِيُّ يَقْرَأُ مِنَ الشِّغَاءِ نَوْبَةً ، وَيَقْرَأُ غَيْرُهُ مِنَ الْقَانُونِ نَوْبَةً ، وَهَكَذَا كَانَتْ تُعْتَابَرُ الْقِرَاءَةُ حَتَّى يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ قَدْ قَرَأَ فِي دَوْرِهِ ، ثُمَّ يُتَنَاوَلُ

الشراب، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خطة للأمر، وهكذا كان الشيخ يقضي حياته في همدان، بيد أن حاميته ذهب لمحاربة أمير مجاور، فعادته حلة القَوْلَتِج في الطريق ومات.

ويُنَادَى ابن شمس الدولة خَلَقاً له، وَيُطَلَّبُ من ابن سينا أن يَقُومَ بِمَنْصِبِ الوِزَارَةِ أيضاً، وَيَرْفِضُ ابنُ سينا ذلك، وقد اختفى في دار أبي غالب الوَطَّار حيث داوم على تصنيف كتبه، فألّف هناك فصولَ الطَّيِّبَات، وما بعد الطبيعة من كتاب الشفاء، خلا كتابي الحيوان والنبات، وقد كان يكتب خمسين ورقة في كل يوم، ثم شَعَرَ بأنه في غير مأمن بِهَمْدَانَ فأرسل كتاباً في السر إلى أمير أَصْبَهَانَ، علاء الدولة، طالباً أن يَسْمَحَ له بأن يَكُونَ في جواره، وَيَعْلَمُ تاج الملك، الذي صار صاحب السلطة في همدان، أمر هذا الكتاب، ويغضب، وقد حَثَّ في طلب الشيخ، فدلَّ عليه بعض أعدائه، فأخذوه وأدَوْه إلى قلعة يقال لها فَرْدِجَان، وأنشأ هناك قصيدةً منها:

دخولي باليقين كما تراه وكلُّ الشكِّ في أمر الخروج.

وبَقِيَ في هذه القلعة أربعة أشهر، وقام علاء الدولة بحملة على همدان في ذلك الحين، ويَنْهَزِمُ تاجُ الملك ومعه شمس الدولة، ويجهي للبحث عن ملجأ في هذه القلعة التي كان ابن سينا معتقلاً فيها، ويعود علاء الدولة إلى أَصْبَهَانَ بعد قليل، فيغادر تاج الملك ملجأه ويدْخُلُ همدان آتياً بالشيخ معه، وكان هذا الشيخ قد ألّف كثيراً من الكتب في سجنه.

وتَزِيدُ رغبة ابن سينا في مغادرة هَمْدَانَ عَقَبَ تلك الحوادث، ويَخْرُجُ من هذه المدينة. متكرراً هو والجوزجاني وأخوه وغلaman معه في

زيّ الصوفية ، ويَصِلان إلى أصبهان بعد أن قاسوا شدائدَ في الطريق ،  
ويحسن علاء الدين قبولَ الفيلسوف ويجد في مجلسه الإكرامَ والإعزاز الذي  
يستحقّه مثله ، يأخذ في العمل ليلاً وفي عقد المجالس الفلسفية وفقّ  
المنهاج الذي اتبعه في همدان ، ويرأس الأميرُ نفسه هذه المجالس  
في ليالي الجمعة . وقد ألّف ابنُ سينا كتباً كثيرة في صحبة علاء الدولة ،  
فأتمّ الشفاء في السنة التي توجّه فيها علاء الدولة إلى سابور خواسْت ،  
كما صنّف في الطريق ، أيضاً ، كتباً كثيرة ، ولا سيما « النجاة » .

وقد استمر الفيلسوفُ في البقاء بجوار علاء الدولة حتى وفاته ، وما  
حدّث ذات يوم أن ذكرَ للأمير أمرَ وقف الأرصاد الفلكية ، المعمول  
بها لدى الأقدمين ، في الدولة الإسلامية ، نتيجةً للفتن والحروب ، وأن  
من الصالح أن يُرجع إليها ، فلم يكتفِ الأمير أن أعانه بالمال للقيام بهذا  
العمل ، وقد عهدَ الشيخ إلى البوزجاني بالإشراف على نصب الآلات ،  
غير أن الأرصاد أهملت بسبب كثرة التكاليف والأسفار .

وفي هذا الزمن ألّف ابنُ سينا كتباً مختلفة ، ولا سيما الكتابُ الذي  
يُسمّى اسمَ حاميه ، وهو « الحكمةُ العَلّائية » ، وهذا الكتابُ بالفارسية  
عن الفلسفة ، وما لاحظَ البوزجاني مع الدهش أنه في الخمس والعشرين  
سنة التي قام بتعلمته فيها لم يره يقرأ كتاباً جديداً قراءةً متتابعة ، وإنّما  
كان يكتفد المواضع الصعبة منه فيحكّمُ بهذا في أمر الكتاب ، فهذه الطريقةُ  
عادت لا تُثيرُ عجبنا في الوقت الحاضر .

وقال كاتبُ سيرته مصوراً فيلسوفنا : « وكان الشيخ قويّ القوَى  
كلها ، وكانت قوةُ المجامعة من قوَاه الشهوانية أقوى وأغلب ، وكان  
كثيراً ما يشغل به فائتر في مزاجه » ، وكان القولنج الذي أصابه سبب

موته ، وكان من شِدَّةِ المَيْلِ إلى الشِّفاءِ منه ما جعله يأخذ منه ثَماني حُقْنِ  
في يوم واحد ، فَتَمَرَّحَ بعضُ أَمعائه وظَهَرَ به زُحارٌ ، وَتَنَحَّطُ قِوَاهُ  
نَتِيجَةً لِلقَوْلَنِجِ ، وَبَلَغَ من الضَّعْفِ حَدًّا لَا يَتَقَدَّرُ معه على النُّهوضِ ،  
ومع ذلك فقد استمرَّ على معالِجَةِ نفسه ، واستطاع أن يَمُثِّي مُجَدِّدًا ،  
ولكنه لم يَتَحَفَّظْ ، فأكثَرَ من الانهماك في الشَّهَوَاتِ والتَّخْلِيطِ في التَّدَاوِي ،  
فلم يَبْرَأْ من العِلَّةِ كُلِّ البُرءِ ، فَكان يَنْتَكِسُ وَيَبْرَأُ كُلَّ وَقْتٍ .

وَيُزَعَمُ أَنَّهُ أَمَرَ يوماً بوضع دافِقَيْنِ من بَزَرِ الكَرَفَسِ في جُمْلَةٍ ما  
يُحَقِّقُنَ بِهِ ، فوضَعَ الطَّيِّبُ الَّذِي يَقُومُ بِمعالِجَتِهِ خَمْسَةَ دَوَائِقَ ، فإزداد  
مرضُهُ من حِدَّةِ الكَرَفَسِ ، ودَسَّ خادِمُهُ مقداراً كبيراً من الأفيون في  
أُذُنَيْهِ ، فأوجب هذا الخِدامُ فِيهِ بعضَ الضررِ ، وكان الخِدامُ يَخْشَى عاقِبَةَ  
أَفْعَالِهِ لَه إِذَا ما شَفِيَ الشَّيْخُ .

ثم قَصَدَ علاءُ الدَّوْلَةِ هَمْدَانَ ، وأتى بالشَّيْخِ معه فعاودَهُ القَوْلَنِجُ في  
الطَّرِيقِ ، وشَعَرَ الشَّيْخُ بأن قُوَّتَهُ سَقَطَتْ وَأَنهَ لَا تَقِي بِدفعِ المَرَضِ ، وصرف  
أَطِباءَهُ وأَخَذَ يَقُولُ : « المَدْبِرُ الَّذِي كانَ يُدْبِرُ بِلَدِي قد عَجَزَ عَنِ التَّدْبِيرِ ،  
والآنَ فَلَا تَنْفَعُ المَعَالِجَةُ » ، ثم تَوَجَّهَ إلى رَبِّهِ بِأفكارِهِ ، واغْتَسَلَ وَتَابَ ،  
ووزَّعَ كَثِيراً من الصَّدَقَاتِ ، واعتَقَ مَمَالِكَهُ ، وجَعَلَ يَخْتِمُ في كُلِّ ثَلَاثَةِ  
أَيَّامٍ خَتَمَةً ، ثم ماتَ بَعْدَ أَيَّامٍ قَلِيلَةٍ .

لقد تُوُفِّيَ سَنَةَ ٤٢٨ ، وعاش ثَماني وخَمْسِينَ سَنَةً ، وَقَالَ فِيهِ بعضُ  
النَّاسِ :

رَأَيْتُ ابْنَ سَيْنَا يَعَادِي الرِّجَالَ وَبِالْحَبْسِ<sup>(١)</sup> ماتَ أَحْسَنَ المَمَاتِ

(١) التَّعَدُّ بِالحَبْسِ هُنَا مَرَضُ انْخِبَاسِ البَطْنِ مِنْ أَثَرِ القَوْلَنِجِ الَّذِي أَصَابَهُ . محمد عبد الغني حسن

فلم يَشْفِ ما نابه بالشفاء ولم يَنْجُ من موته بالنجاة .

\* \* \*

وليس النصيبُ الذي اتفق لذكرى ابن سينا في الشرق والغرب ، وما كان لفلسفته من نفوذ ، من نابض كتابنا الآن ، ما دما نَعُدُّ نَهْجَهُ نقطة وصول ، لا نقطة انطلاق . ولكننا لا نستطيع أن نقاوم رغبتنا في الإشارة إلى أحد الوجوه التي تَمَّتْ لسيماه في نظر الشرقيين . ما كان أصلُ هذا الوجه الأسطوري في بعض سمات خُلُقهِ الحقيقي ، ويُوجدُ في آداب الشرق الشعبية ، ولا سيما الآداب التركية ، ابنُ سينا وهمي ، أي ساحرٌ هزليٌ مفيدٌ جعلَ منه خيالُ العامة بطلَ مغامرات غريبة ومَرَحِيَّاتٍ مضحكة ، وتُوجدُ مجموعة من الأقاصيص التركية خُصَّ بها ، وإليك إحدى هذه القصص التي جاءت في مجموعة من الأقاصيص التركية<sup>(١)</sup> ورئي انهماكُ هذا الفيلسوفِ المرح فيها :

كان يوجد ملكٌ في حلب ، وكانت هذه المدينةُ قد خُربتُ بعددٍ عظيم من القُرآن التي ما انفلكُ الأهلون يتضررون منها ، وبما حَدَّثَ يوماً أن كان الملكُ يُكَلِّمُ ابنَ سينا ، وأن الحديث دار حوْلَ القُرآن ، فسأل الملكُ هذا الطبيبَ عن وجود وسيلة لإبادتها ، فأجاب الطبيب بقوله : « أستطيع أن أصنع ما لا يَبْقَى معه أيةُ فأرةٍ في المدينة في بضعة ساعات ، ولكن على أن تكون أنت عند أبواب المدينة وألاً تَضْحَكُ مما تَرَى » ، فَرَضِيَ الملكُ بذلك مسروراً ، وشَدَّ السَّرَجَ على فرسه ، وذهب إلى الباب وانتظر ، وذهب ابن سينا من ناحيته إلى الطريق المؤدية إلى الباب ، وأخذ يقرأ إحدى

---

(٢) شارل وهلز ، آداب الترك ، ص ١١٤ .



الرقي ، فجاءت فأرة<sup>١</sup> ، فأمسكها ابن سينا وقتلها ووضعها في تابوت ، ودعا أربعة فئران لحمله ، ويدوم على رقبته ، وتأخذ الفئران في المشي وهي تحبب أرجلها ، وتحضر فئران المدينة كلها لحضور الجنازة ، وتتقدم مصفوفة إلى الباب حيث كان الملك ، ويسبق بعضها الجنازة ويسير بعضها الآخر خلفها ، وينظر الملك ، ولكنه لم يمالك أن قهقهة عندما رأى الفئران الحاملة للتابوت ، وتموت جميع الفئران التي جاوزت الباب حالا ، وأما التي لم تزال داخل المدينة فقد انفصل بعضها عن بعض وفرت ، فقال ابن سينا : « أيها الملك ، لو أمسكت عن الضحك بضع دقائق أخرى ما بقي في المدينة واحدة منها ، ولكشف الهم عن جميع الناس » ، فتندم الملك ، ولكن ما الحيلة ؟ لا فائدة من ندم بعد الأوان .

وهكذا اتفق لابن سينا ، بعد موته على الأقل ، شعبية ضخمة وصغرى نولسي المجد .

• • •

وتعد الكتب التي ألفها ابن سينا<sup>(١)</sup> ، وما لا يزال يوجد منها في مكتباتنا ، كثيرة . وقد ذكرنا الجوزجاني كتب هذا الفيلسوف في غضون القصة التي تركها لنا عن حياته ، فجاء ابن أبي أصيبعة وأعاد النظر فيها . وليس من المهم أن ننقل عناوين الكتب التي ذكرها الجوزجاني وأن

(١) انظر في موضوع كتب ابن سينا كتاب « مؤلفات ابن سينا » الذي وضعه الأب جورج شعامة قناتي ، وأصدرته دار المعارف في مصر سنة ١٩٥٠ بمناسبة مهرجان الشيخ الرئيس . وهو كتاب قيم في موضوعه .

نَضَعُ قائمةَ كتبه الموجودة في جميع مكتبات أوربة ، فهذا عملٌ سهَّلُ مُبَلِّغٌ مع عدم وجود فائدةٍ مباشرةٍ منه لقراءتنا ، وإنما يجب أن نشير إلى أهمِّ هذه الكتب ، وإلى أيِّها كان موضوعَ درسٍ من قِبَلِ علماء الغرب ، فيمكن أن يَنْتَفِعَ بها اليومَ لمعرفةِ فلسفةِ المؤلِّفِ ، وسنضيف إلى هذه المعارفِ تفصيلاتٍ كافيةٍ لِيُسْتَطَاعَ تكوينُ فكرةٍ على شيءٍ من الضبط عن نشاط هذا الرجل العظيم الأدبي .

تُوجَدُ بين آثار ابن سينا رسائلُ عامةٌ عن الفلسفة ، وأهمُّ كُتُبِهِ التي هي من هذا النوع هو سِفْرُهُ الصِّخْمُ المُسَمَّى «الشفاء» ، وقد رأينا أن ابن سينا ألَّفَهُ دفعةً بعد دفعةٍ في أماكنٍ مختلفةٍ ، فلما آتَمَهُ لَخْصَهُ في كتابٍ سَمَّاهُ «النِّجَاةُ» ، ويشتمل «الشفاء» على أقسامِ العلمِ الأربعةِ ، وهي : المنطق والرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعة ، وتُرجمَ هذا الكتابُ إلى اللاتينيةِ باكرًا ، أو نُقِلَ بعضُهُ إلى هذه اللغة ، وكان من غيرِ الصحيح في ذلك الحين ترجمةُ كلمةِ «الشفاء» بكلمةِ «Sufficientia»<sup>(١)</sup> ، ويلاحظُ في طبعةٍ لاتينيةٍ واسعةٍ لابن سينا ، نُشِرَتْ في البندقية ، أن قسمًا مطولًا مما بعد الطبيعة هو من الشفاء كما هو ظاهر ، وهذه الرسالة ، التي عُنْوَانُهَا «إلهيات ابن سينا أو فلسفته الأولى» ، مقسومةٌ إلى عشرةِ أبوابٍ مُجَزَّاةٍ إلى فصولٍ ، ويَظْهَرُ أن ترجمتها التي قام بها الراهبُ الفرنسيُّ ، فَرْتِسُوا دوماسيراتا ، وثالي الفلسفةِ في كليةِ پارو ، أنطوان فيسنتينوس ، غيرُ خاليةٍ من البراعة ، ومما يُحْمَدُ فعلُهُ في أيامنا أن تُدَوِّنَ فلسفةَ ابن سينا في «الشفاء» الذي لا تُعَدُّ نُسَخُهُ الخطيةَ قليلةً ،

(١) الكفاية .

ولكن هذه الدراسة الطويلة الشاقّة تطالب من يُكَيِّبُون عليها بتَجَرُّدٍ كبير من الغَرَض ، وذلك في هذا الزمن الذي قَلَّتْ فيه حُظُوءُ الفلسفة ، ولا سيما السُّكُلَاسِيَّةُ . ومن الممكن أن يُطْلَعَ على أفكار ابن سينا بلا عناوٍ ، وفي وقت غير طويل ، من خلاصة كتاب الشفاء التي صنعها بنفسه ، أي من كتاب « النجاة » ، وكتابُ النجاة هذا رائعٌ واضح طافحٌ قوةً ، وهو سهلُ المأخذ في طبعته التي تَمَتَّتْ برومة سنة ١٥٩٣ ، وذلك عَقَبَ طبعة « القانون » . وقد تُرْجِمَ قسمُ المنطق من كتاب « النجاة » إلى الفرنسية ، وذلك من قِبَلِ بِيكَار فَاثِيَه<sup>(١)</sup> ، وكان كتابُ النجاة قد شُرحَ من قِبَلِ فخر الدين الرازي<sup>(٢)</sup> المتوفى سنة ٦٠٠ هـ .

ويجب أن بُوَضِّعَ كتابُ « الإشارات والتنبيهات » بجانب ذينك الكتابين ، وسنشير إلى هذا الكتاب بكلمة « الإشارات » ، وهذا هو آخر الكتب التي ألَّفها ابن سينا وأجودُها على قَوْلِ الجوزجاني ، وقد كان مؤلَّفُهُ يَمْلِكُ عليه أهميةٌ كبيرة ، ومع صدور هذا الحكم عن حُجَّةٍ فلاني أُبيح لنفسي تفضيل « النجاة » على « الإشارات » ، وذلك أن تخطيط الإشارات أَقْلُ كمالاً من تخطيط النجاة وأن المنطق فيها يَشْغَلُ مكاناً كبيراً على حسب مزاجنا ، وأن إنشاء النجاة أكثرُ إيجازاً وأشدُّ قوةً . ولا يَعْنِي هذا أن الإشارات أَقْلُ أهميةً ، وهو الكتابُ الذي جُعِلَ في متناول المُتَعَرِّين بطبعة الراهب فُورْجِيه بليدين<sup>(٣)</sup> ( ١٨٩٢ ) ، وتَجِدُ له شرحاً بقلم نصير

(١) منطق ابن سينا ، باريس ، ١٦٥٨ ، وكان فاثيه كاتباً ممتازاً ومترجماً قديرًا ، فغل كلمة الشفاء بالطهارة وكلمة النجاة بالملال .

(٢) راجع قائمة مخطوطات أمها صوفية بالآستانة ، رقم ٢٤٣١ .

(٣) صدرت طبعة للإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي وتحقيق الدكتور سليمان دنيا في مجموعة « ذخائر العرب » التي تصدرها دار المعارف بمصر ، وهي أجود وأصح طباعات هذا الكتاب .  
محمد عبد الغني حسن

الدين الطومسي المتوفى سنة ١٧٢٢<sup>(١)</sup> ، وللتجاة ذِكْرُ حسن<sup>٢</sup> في كتاب الشهرستاني .

ولابن سينا في الفلسفة رسائل عامة<sup>٣</sup> أخرى هي : الحكمة العَرُوضِيَّة ، وهي رسالته الأولى التي ذكَّرناها ، ويوجدُ هذا الكتابُ في مكتبة أِبْسَال<sup>(٢)</sup> - والحكمة العَلَّائِيَّة ، وقد أَلَفَهَا لعلاء النولة ، وهي موجودة في المتحف البريطاني<sup>(٣)</sup> ، - والهداية في الحكمة ، وقد صَنَّفَهَا في سجن فردجان ، وقد اتَّفَقَ لها شرحٌ كثير<sup>(٤)</sup> - والتعليقاتُ في الحكمة الفلسفية<sup>(٥)</sup> ، - وعيون الحكمة ، وهي رسالة صغيرة لطيفةٌ جداً تجدُ نسخاً منها في لندن وفي أماكنَ أخرى ، وقد طُبِعَت هذه الرسالة مع رسائل كثيرةٍ أخرى في الشرق<sup>(٥)</sup> ، - وفضلاً عن ذلك فإننا نَظَلِّع في جداول الجوزجاني على عنوانٍ يَصْنَحُهُ شرحٌ ذو غرابة ، وهو كتابُ الأنصاف ، فيقول كاتبُ السيرة إن ابن سينا شَرَحَ في هذا الكتاب جميعَ كتب أرسطو ، وأنصف فيه المشركين والمغربيين ، وقد ضاع هذا الكتاب في أثناء غارة السلطان مسعود ، ولا نَدْرِي تلك القسمة الجغرافية التي أشار إليها الجوزجاني<sup>٦</sup> .

وكان المنطقُ الذي شَغَلَ بال ابن سينا كثيراً موضوعاً لكتب مهمة ،

---

(١) يوجد هذا الكتاب في المكتبة الوطنية بباريس ، رقم ٢٣٦٦ ، ومن الأساس العربي بمكتبة لندن ، ١٤٥٢ - ١٤٥٧ .

(٢) راجع قائمة تورديغ ، ص ٢٤٢ ، رقم ٣٦٤ .

(٣) راجع القائمة الفارسية في المتحف البريطاني ، ص ٤٢٣ ، أو ١٦٨٣٠ - وعنوان هذا الكتاب هو دلائل نامه علائي ، وهو مقسوم إلى سبعة أقسام ، وهي : المنطق وما بعد الطبيعة والطبيعات والهنسة والفلك والحساب والموسيقا ، وأما القسم الثامن ، وهو يبحث في الرياضيات ، فقد ضاع .

(٤) انظر إلى قائمة آيا صوفية .

(٥) في مجموعة عناوينها : « رسائل في الحكمة والطبيعات » ، الأتالة ، ١٢٩٨ هـ .

وَتَمَازُ لابن سينا ثلاثةُ كتب في المنطق ، وهي : كتاب الموجز الكبير في المنطق ، والكتاب الأوسط ، وقد ألّفه في جُرْجان لأبي محمد الشيرازي<sup>(١)</sup> ، والكتاب الأصغر ، وهو منطق النجاة الذي ترجمه قاتيه ، - وفضلاً عن ذلك فإن ابن سينا صَنَّفَ في المنطق قصيدةً طريفة طبعها شمولدرز وترجمت من قبله<sup>(٢)</sup> ، ويُمكنُ أن تضاف إليها رسالةٌ « في تقسيم الحكمة والعلوم » نُشِرت في الاسطانة<sup>(٣)</sup> .

وفي علم النفس نجدُ في مكتبائنا رسائلَ كثيرةً جدّاً عن النفس معزوةً إلى فيلسوفنا ، ومن الصعب أن يُعرَف بعُنوانها وحده هل هذه الرسائلُ شواهدٌ من كُتُب عامة في الفلسفة ، ولا سيما من النجاة ، أو مؤلّقاتٍ مستقلة . وقد نُشرَ لندوير رسالةٌ في علم النفس لابن سينا<sup>(٤)</sup> وفق عَظُوط بليدن ومخطوط بالأنثيروازية الميلائية ، وتَحْمِلُ ترجمةً لاتينيةً قديمةً لهذه الرسالة محفوظةً في فلورنسة إهداءً للسلطان نُوح بن منصور ، وهذا يدلُّ على كَوْن هذه الرسالة من عَمَل ابن سينا في شبابه ، وللفيلسوف رسالةٌ في النفس نَقَلها إلى اللاتينية أنلره البيلوني فتوجدُ كمخطوط في المكتبة البودلية باكسنورد ( ٢ ، رقم ٣٦٦ ) ، وكانت قد طُبِعَت مع رسائل أخرى لابن سينا في البندقية سنة ١٥٤٦ ، - وتوجد في مُعْظَم قوائم مكتبات أوربة رسائلُ في النفس ، كالتي بسان بطرسبرغ ( رقم ٢٠٥٢ ) ، وبيلدن ( رقم ١٤٦٤ و ١٤٦٧ ، إلخ . ) وبالإسكوريال

(١) توجد نسخة من الكتاب الأوسط في مكتبة جامع أحمد بالاسطانة ، رقم ٢١٣ من القائمة .

(٢) الدكتور أغسطس شمولدرز ، ١٨٣٩ ، ص ٢٦ - ٤٢ .

(٣) في مجموعة « رسائل في الحكمة » - راجع القائمة البودلية ، جزء ١ ص ٢١٤ ، رقم ٩٨٠ .

(٤) كتاب النفس لابن سينا ، ز.م.د.س. ، ١٨٧٩ ، ب.ص ٣٣٥ .

(رقم ٦٥٦ و ٦٦٣) ، وبالمُتحَف البريطانيّ ( القسم الثاني من القائمة ، ص ٢٠٩ ) ، وبأما كنْ أخرى ، ولابن سينا قصيدةٌ صغيرةٌ في النفس ( القصيدة في النفس ) نقلها ابنُ أبي أصيبعة نقلًا ناقصًا عَنَبَ سيرة الفيلسوف وبين قطعٍ شعرية ، واشتهرت هذه القصيدةُ في الشرق وشُرِحتْ عدَّةَ مرّات<sup>(١)</sup> ، وقد نشرناها وترجمناها وحلَّلناها في المجلة الآسيوية<sup>(٢)</sup> ، وفضلاً عن ذلك فإن الجوزجانيّ يذكُرُ كتباً مختلفةً في علم النفس لفيلسوفنا ، ككتاب « مناظرات في النفس » مع أبي علي التيسابوريّ ، ورسالة « في القوى الإنسانية وإدراكاتها » التي طُبِعَتْ بالاستانة في مجموعة « رسائل في الحكمة » .

وتصانيفُ ابن سينا في الأخلاق قليلةٌ على الخصوص ، وتجِدُهُ له في مكتبةِ بالاستانة رسالةٌ عنوانها « رسالة في الأخلاق »<sup>(٣)</sup> ، — وقد أفاض في إيضاح ما بعد الطبيعة في رسالة العامة في الفلسفة ، وأما كُتُبُهُ التي تناول فيها ما بعد الطبيعة فقط فتادرةٌ قليلةٌ الأهمية كما هو ظاهر ، — وعلى العكس تَرَى مؤلفاته الصوفية ذاتَ فائدةٍ كبيرة .

ودرسَ مسيو مِهْرَن سلسلةً من رسائل ابن سينا الصوفية<sup>(٤)</sup> ، ومنها

---

(١) يهله المناسبة نذكر أن الأب جورج شحاتة قنّائي ذكر في كتابه الثمين : « مؤلفات ابن سينا » أن من شروح هذه القصيدة الغينية للشرح المعنون باسم « الخريدة الغينية » العلامة محمود الألوسي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ . والصواب أن الخريدة الغينية هي شرح لقصيدة عبد الباقي المبري الغينية في ملح الإمام علي كرم الله وجهه — انظر معجم سركيس ص ٤ ، وكشف الظنون لحاجي خليفة .

(٢) قصيدة ابن سينا في النفس ، المجلة الآسيوية ، ١٨٩٩ ، جزء ٢ ، ص ١٥٧ .

(٣) مكتبة كوبرولو محمد باشا ، رقم ٧٢٦ من القائمة .

(٤) هذه عناوين كتب أ.ف. مِهْرَن في تصوف ابن سينا — الطير ، وهي رسالة تصوف لابن =

رسالة «حَيَّ بن يقطان» التي أُلِّفَتْ في قلعة فردجان واشتهر أمرها كثيراً في القرون الوسطى ، وقد قَلَّدَهَا ابن عَزْرَا ، - ورسالة الطير ، وقد شرحها ساوهجي بالفارسية ، - وردُّ المنجمين ، - ورسالة «في العشق» - ورسالة القَدَر التي أَلْفَهَا الفيلسوفُ في أصبهان حيث التجأ بعد تَرَمُّكه هَمْدَانَ ، - ومن المناسب أن نذكر ، في سياق هذه الأفكار ، قصة سلامان وأبسال التي دَرَسَهَا نصير الدين الطوسي<sup>(١)</sup> تبعاً لابن سينا ، - وكتاب المعاد الذي أَلْفَه في الري لمجد الدولة ، - وفلسفة الموت التي أَلْفَهَا الفيلسوف لأخيه والتي تُوجَدُ بالفارسية في المُتَحَف البريطاني (إضافة ١٦ ، ٦٥٩) .

وقد تَكَلَّمَ الجوزجاني وغيره من المؤلفين عن كتاب لابن سينا يجب أن يَكُون في التصوف خاصةً مع تعليق أهمية كبيرة عليه ، وهذا هو الكتاب ، الذي يُسَمَّى «الحكمة المشرقية» عادةً ، والذي يَجْدُرُ تسميته «الحكمة المشرقية» ، ويَرَوِي الجوزجاني أن هذا الكتاب لا يُوجَدُ كاملاً ، ويقول عنه ابن طُقَيْل في كتابه «حَيَّ بن يقطان» ، وهو لا

---

= سينا نقلت إلى الفرنسية وفصلت وفق الشرح الفارسي لساوهجي ، وقد استخرجت من الموزيسون ، لوفان ، ١٨٨٧ ، - حَيَّ بن يقطان ، وهي رسالة جزئية في التصوف ترجمت وشرحت قسم منها ، وقد استخرجت من الموزيسون ، ١٨٨٦ ، - رسائل في التصوف لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، متن عربي مع إيضاح بالفرنسية ، ليدن ، ١ ، رمز حَيَّ بن يقطان التصوفي ، ١٨٨٩ ، ٢ ، الأقسام الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات ، ملاحظات وتعليقات حول الملعب الصوفي ، ورسالة الطير التصوفية ، ١٨٩١ ، ٣ ، رسالة في العشق ، رسالة في مائة الصلاة ، رسالة في كيفية الزيادة وحقيقتها - وتأثيرها - والدعاء منها ، رسالة في الشفاء من خوف الموت ، ١٨٩٤ ، رسالة في القدر ، ١٨٩٩ .

(١) انظر إلى مجموعة الرسائل في الحكمة .

يجوز خلطه بكتاب ابن سينا الذي يَحْمِلُ هذا الاسم أيضاً<sup>(١)</sup> ، ما يأتي :  
 « إنّه ألف كتاب الشفاء على مذهب المشائين ، وإن من أراد الحقّ الذي لا  
 جَمَّةَ فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية » ، وقد ذكره ابنُ رشد في  
 كتابه « تهافت التهافت » ، وذلك في النقاش حوّل ماهية واجب الوجود  
 فقال<sup>(٢)</sup> : إن تلاميذ ابن سينا يروّون « أنه المعنى الذي أودّعه في فلسفته المشرقية ،  
 وإنما سماها فلسفةً مَشرقيةً لأنها مذهبُ أهل المشرق ، فإنهم يروّون أن  
 الآلهة عندهم هي الأجرامُ السماوية ، إلخ . » .

ومن ثمّ تَرَى أن الخطأ ، الذي أوجب ترجمة النعت المشتغل عليه  
 هذا العنوانُ ، قديمٌ ما دام يَرجع إلى تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا الانحرافَ  
 عن مذهبه ضِمنَ معنى الوثنية الكلدانية والتصوف الهندي ، ومن المحتمل  
 جداً أن كان هؤلاء التلاميذُ مفسرين غيرَ صادقين لأستاذهم ، ولا شيء  
 يُبيحُ لنا أن نذهب إلى أن مؤلفات ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تُعبّرُ عن  
 رأيه الحقيقي وأن حكمته المشرقية تنطوي على مذهبٍ غير ما جاء في الرسائل  
 الصوفية التي تعرّفها له . وفي عبارة لترجم الأحوال ، حاجي خليفة ،  
 ليضاح كاشفُ كاملُ الاحتمال حوّل ما يَجِبُ أن يُفهم من « حكمة  
 الإشراف » ، وذلك أنه قال إنه يوجد طريقان للوصول إلى معرفة باري  
 الأشياء ، فالأولُ هو طريقُ التأمل والبرهان ، ويُدعى من يتّبعون هذا  
 الطريق بالتكلمين إذا ما آمنوا بالوحي واستمسكوا به ، ويُدعون فلاسفةً  
 إذا لم يؤمنوا بذلك أو إذا ما قاموا بتجريد الملك ، والطريقُ الآخرُ هو

(١) رسالة حي بن يقظان لأبي جعفر بن طفيل ، طبعه إ. بوكوك وترجمته ، طبعه ثانية ،

١٧٠٠ ، ص ١٨ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ، طبعه بولاق ، ١٣٠٢ هـ . ص ١٠٨ .



طريق الرياضات الزهدية. ويُطلقُ اسمُ الصوفيِّ على من يتَّبِعُونَهَا إذا ما كانوا مسلمين مخلصين ، فإذا لم يكونوا من هؤلاء سُمُّوا «الحكماء الإشرافيين». وتحتلُّ الحكمةُ الإشرافيةُ في العلوم الفلسفية وفق معناها اليونانيِّ ، عَيْنَ مَرْتَبَةِ التصوف في العلوم الإسلامية ، وإن شئتْ فقلُّ إن الحكمة الإشرافية هي التصوفُ اليونانيُّ ؛ ولم يكنْ فلوغلُ مخطئاً ، لا ريبَ ، عندما تَرَجَّم عبارةَ حاجي خليفة<sup>(١)</sup> التي ذكرناها آنفاً مضيفاً إلى كلمة «حكمة الإشراف» تحشيةً «أو الأفلاطونية الجديدة»<sup>(٢)</sup>.

وسنضيف بعضَ الإشارات القصيرة عن كتب ابن سينا الطبية ومختلف مؤلفاته. وكان كتابُه الجليلُ المشهورُ ، القانونُ في الطبِّ ، الذي يوجد مخطوطاً في باريس (رقم ٢٨٨٥-٢٨٩١) وفي أماكن أخرى ، قد طُبِعَ بالعربية في رومة سنة ١٥٩٣ ، كما تجدُ له عِدَّةَ طَبَعَاتٍ لاتينية ، وأخصي مؤلفنا مقالات من بقرات في الطبِّ موجودةً في مكتبة أبياصوفية (رقم ٣٧٠٦) ، ويوجدُ له كتابٌ في «الأدوية القلبية» (رقم ٣٧٩٩ ، تكملة ) ، وفي ثُورٍ عثمانية (رقم ٣٤٥٦) ، وفي ليدن (رقم ١٣٣٠) ، وتَظَنُّم ابنُ سينا عدداً من القصائد في الطبِّ ، وأكثرُ هذه القصائد من وَزْن الرَّجَزِ ، فسُمِّيَتْ «أراجيز» لهذا السبب ، ومنها أرجوزةٌ طويلةٌ في الطبِّ موجودةٌ في المكتبة البودليَّة (رقم ٩٤٥) وفي ليدن ، وأرجوزةٌ في الحُمَيَّات

(١) حاجي خليفة ، كشف الظنون ، طبعه ج. فلوغل وترجمته ، جزء ٣ ، ص ٨٧ .  
(٢) يوجد في أيا صوفية بالآستانة كتاب اسمه الحكمة الشرقية لابن سينا ، رقم ٢٤٠٣ ، وكتاب آخر اسمه حكمة الإشراف لشهاب الدين السهروردي ، رقم ٢٤٠٠-٢٤٠٢ ، وشرح لقطب الدين الشيرازي على هذا الكتاب الأخير ، ورسالة في أسرار الحكمة الشرقية لأبي بكر الأندلسي ، رقم ٢٣٨٣ ، وألف فخر الدين الرازي كتاب المباحث للشرقية الذي يوجد ببرلين ، قائمة ، جزء ٤ ، ص ٤٠٣ ، رقم ٥٠٦٤ .

والخرجات (المكتبة البودلية أيضاً، الرقم نفسه) ، وأرجوزة<sup>١</sup> في المحتاجم (في باريس، رقم ٢٥٦٢) ، والأرجوزة المنظومة التي توجت في سان بطرسبرغ (رقم ٣٤٥٨) وفي باريس (رقم ١١٧٦ و ٢٩٩٢ و ٣٠٣٨).

وصنّف مؤلفنا في الكيمياء أيضاً (رسالة في الكيمياء) على رواية الجوزجاني<sup>(١)</sup> ، - وله رسالة في الموسيقى محفوظة في المكتبة البودلية (رقم ١٠٢٦) ، - وله في الفلك رسالة اسمها «قيام الأرض في وسط السماء» ، وهي موجودة في المكتبة البودلية (رقم ٩٨٠) ، وقد ذكر الجوزجاني أنه ألّفها لأحمد بن محمد السهلي ، وقد ألف الفيلسوف مقالة في آلات الرصد بمناسبة ما أمره به علاء الدولة من القيام بأرصاد فلكية ، ولخص ابن سينا أفليدس والمجسطي.

وأخيراً ترانا مدينين لابن سينا بمقالات في الجدل أو الرسائل قد تكون أجوبته إلى الصلابة الرحالة المشهور البيروني<sup>(٢)</sup> أكثرها إمتاعاً .

---

(١) اشتهر ابن سينا بأنه كجاي في القرون الوسطى ، وقد وقعت بأيدينا مجموعة رسائل في الكيمياء باللاتينية عنوانها: ساجة الفلاسفة أو العلماء الأقدمون في الفن اللهي المسمى الكيمياء ، وقد نشرت في باسل سنة ١٥٧٢ ، وتشتمل هذه المجموعة على رسالتين مزورتين إلى ابن سينا ، هما : مقالاتان في تجميد الحجارة لابن سينا .

(٢) ذكر الجوزجاني جواباً عن عشر مسائل البيروني ، كما ذكر جواباً آخر عن ست عشرة مسألة للبيروني ، ومن هذا القبيل ما ذكره من جواب ابن سينا عن مسائل تلميذه أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وتشتمل مكتبة ليند في الرقم ١٤٧٠ من القائمة العربية على رسائل ابن سينا إلى البيروني ، - وولد أبو الرخمان محمد بن أحمد البيروني سنة ٣٦٢ في إسلح ضواحي خوارزم التي هي خيرة في الوقت الحاضر ، وكان في البداية تحت رعاية بني مأمون بنوارزم، أي تحت حاية هؤلاء الآل الذين كانوا تابعين لسامانية ، ثم ماض سنين -

وقد دُرِس ابنُ سينا ، مثِلَ شاعرٍ<sup>(١)</sup> فارسيّ من قِبَلِ المستشرق :  
إليه<sup>(٢)</sup> .

• • •

فلِإزاء الأثر البالغِ ذلك الاتِّساعَ ، والذي لا نستطيع أن نَعْرِفَ عنه غيرَ قسمٍ قليلٍ من الناحية العملية ، وذلك في وقتٍ نحاول أن نتكلّم عنه مُفَصَّلًا نَشْعُرُ باستيلاء دُوارٍ وذُعْرٍ علينا ، لو لم نَعْلَمْ أن ذوي العقول الكبيرة في القرون الوسطى والقرون القديمة كانوا ، في الغالب ، أقلَّ اكْتِراثًا للابتكار مما للجمِّع ، وأنهم كانوا أَكْثَرَ كَلَفًا بالعلم مما بالإبداع عن إخلاص . ونعتقد أن من الواجب أن نُحْيِيَّ هنا ، بسبب ابن سينا ، أولئك العظماء السابقين ، الذين كانت آثارهم وسيَرُهم مَوْسُوعِيَّةً بالتساوي ، فهذه الآثارُ والسيَرُ ، وإن لم تكن مَثَلًا كاملاً من الناحية الخُلُقِيَّة ، كانت خلاصةً ورمزاً للنشاط الإنسانيِّ بأسره ، وقد عادت أزممتنا لا تَعْرِضُ وجوهاً مماثلة ، وترانا راضين عن اعتقادنا عدمَ وجود أناسٍ من ذلك الطراز ، وذلك لأن العلم بلغ اليوم من الاتِّساع ما لا يستطيع معه دماغُ رجلٍ واحدٍ

---

- كثيرة في جرجان أو هرقالية الواقعة في جنوب بحر قزوين الشرقي ، وفي بلاط الأمير قابوس ، ثم عاد إلى مسقط رأسه حيث شاهد قتل الأمير مأمون وفتح هذه البقعة من قبل محمود الزنوي الذي أتى به إلى أفغانستان سنة ٤٠٨ هـ ، فنشأ هذا الحين أقام بقرعة خاصة ، وساح في الهند حل الخصوص ، وقد توفي البيروني سنة ٤٤٠ هـ ، واشتهر مثل عالم جبرائي ومثل مؤرخ ورياضي وفلكي كما اشتهر بسعة اطلاعه على آداب المتنوس وطبائهم وعاداتهم .  
(١) إله ، الشاعر الفنالي : ابن سينا .

(٢) في مجلة الكتاب عدد أبريل سنة ١٩٥٢ - وهو العدد الخامس باين سينا بمناسبة مهرجانه -  
بحث عن « الفيلسوف الشاعر » للأستاذ محمد عبد الغني حسن وفي كتاب « ابن سينا »  
للدكتور أحمد غزاد الأهواني بحث عن « ابن سينا الشاعر » .

أن يستوعبه . أجلّ ، قد يَكُونُ هذا ، ولكن من الإنصاف أن يُعْتَرَفَ بأن العِلْمَ اليومَ ذو وَحدةٍ وانسجامٍ أَقْلٌ مما في الماضي ، وأنه أَقْلٌ بساطةً مما كان عليه تحت ظِلِّ النظامِ المَشْأَنِيِّ العظيم ، وفضلاً عن ذلك فإن وَضْعَنَا حِيَالَ العِلْمِ أَقْلٌ تَوَاضِعاً وإخلاصاً ، وذلك أننا أَكْثَرُ حِرْصاً على إذاعة صِبْغَتنا من إنعامِ نظرنا في قياسِ واسعٍ من العلم ، وأنها أَكْثَرُ سَعياً وراءَ المراتبِ من وَلَعِنا بالدرس ، وأنها تَطْلُبُ الألقابَ أَكْثَرَ من طلبنا للمعارف ، ونحن إذ نَوَدُّ أن نكونَ أَكْثَرَ كَمالاً من أجدادنا في الاختصاصِ نوافق أن نَكُونُ ذوي أذهانٍ أَضيقَ أَفْئاً وطباعٍ أَقْلَ قوَّةٍ ونفوسٍ أَقْلَ حُرِيَّةٍ .

## الفصل السادس منطق ابن سينا

أهمية المنطق في المناهج القديمة - كيف أوضح ابن سينا  
غرض المنطق في « النجاة » - فائدة صناعة المنطق -  
أيساغوجي لفرطوريوس الصوري



عاد المنطقُ لا يَكُونُ مكيناً في ذَوِّقِ زماننا ، ويا للخسارة في ذلك على ما نَرَى ! كان المنطق ، فيما مضى ، علماً مليحاً ومن أتمُّ ما شاد ذهنُ الإنسان ، ثم سقطت مكانته بسبب ما أُدْخِلَ من سوء استعمال في القياسات ؛ ولكنْ لِيُعَلِّمَ أنه كان من السهل إصلاحُ هذا السوء وتقيةُ الأسلوب من القياس ، وأن القياس لم يكن جميعَ المنطق ، وأنه لم يَكُنْ غيرَ قسمٍ منه فقط ، لا أمتَحَ ما فيه<sup>(١)</sup> ، فالمنطقُ في مجموعه كان يؤلَّف منذ الزمن القديم علماً واسعاً حياً قائماً في أساس جميع أقسام الفلسفة الأخرى من علم نفسٍ وطبِيعياتٍ ولِهيّاتٍ وأخلاقٍ ، ومن سياسةٍ أيضاً . والحقُّ أن المنطق كان آلةَ العلوم وجهازَها ، والمنهاج الذي يُعَدُّ تقدِّمها ، والقانون الذي يَصُونها من الخطأ . وكان المنطق نفسه يتصل ببعض هذه العلوم إلى حدٍّ ما ويرتبط فيها ، ولا سيما علمُ النفس وما بعد الطبيعة . وكان هذا الاتصالُ المتبادل لا يؤلَّف حلقةً مُفرَّغةً بالحقِيقَة ، بل يؤلَّفُ توفيقاً مع الإيضاح بين الأداة وموضوعها وملاءمةً تتحقَّقُ الوَحْدَةُ الفلسفية بها ما دامت مبادئ المنطق تُعَدُّ نتائج العلوم وما دامت العلوم تُرَقِّبُ المنطق .

وإذا كانت هذه أهمية هذا العلم في المناهج القديمة فإن من الواجب أن

---

(١) أتج لنا أن نبدي رأينا الصريح في القياس المنطقي في « حوليات الفلسفة الصغرية » ،

نَشْتَمَلُ بِالنَّاهِ . فعلى القارىء ، عند رغبته في اتباعنا ، أن يَحْتَمِلَ سماعَ قولٍ عنه مهما كان الرأي الذي يَحْتَمِلُ حوْلَهُ في الوقت الحاضر ، ومع ذلك فإننا لا نَتَوَرَّطُ في وَحَلٍ من التَّمَحْكُكَاتِ ، والتَّمَحْكُكَاتُ مما لم يَأْتِ به ابنُ سينا أيضاً ، فمنطقُهُ واضحٌ صريحٌ عظيمُ الأسلوبِ ، ولا غرْوُ ، فهذا المنطقُ نسيجٌ عصيرٌ صالحٌ ، وهو خالٍ من الأشكالِ المعقدةِ الجافية التي أظهرها هذا العلمُ في القرونِ الوسطى السُّفْلَى ، ولهذا فلا احتياجَ إلى تجريدِ فِكْرِ ابنِ سينا من كلِّ زُخْرُفٍ حَشَوِيٍّ يَنِمُّ على فسادٍ ذوقٍ ما دام هذا الحشَوُ غيرَ موجودٍ في أثرِ فيلسوفنا .

وإنما سنقتصرُ ، بعد هذا التنبيهِ ، على إيضاحنا في هذا الفصلِ ماذا كان غَرَضُ المنطقِ في ذهنِ ابنِ سينا ، وماذا كانت أقسامُ هذا العلمِ المهمةِ في مدرسته ، وماذا كانت الفكرة التي كَوَّنَتْها لنفسه عن العلمِ على العموم .

والإليك كيف يُوَضِّحُ ابنُ سينا غَرَضَ المنطقِ في « النجاة » (١) :

« كلُّ معرفةٍ وعلمٍ إما تصوُّرٌ وإما تصديقٌ ، والتصوُّرُ هو العلمُ الأولُ ، وَيُكْتَسَبُ بالحدِّ وما يَجْرِي مجراهُ مِثْلُ تصوُّرنا ماهيَّةَ الإنسانِ ، والتصديقُ إنما يُكْتَسَبُ بالقياسِ أو ما يَجْرِي مجراهُ مِثْلُ تصديقنا بأنَّ للكلِّ مبدأً ، فالحدُّ والقياسُ آلتانِ بهما تُكْتَسَبُ المعلوماتُ التي تَكُونُ مجهولةً فتصيرُ معلومةً بالرؤية ، وكلُّ واحدٍ منهما منه ما هو حقيقيٌّ ومنه ما هو دونُ الحقيقيِّ ، ولكنه نافعٌ متفَعٌّ بحسبه ، ومنه ما هو باطلٌ مُشَبَّهٌ بالحقيقيِّ ، والقطرةُ الإنسانيةُ في الأكثرِ غيرُ كافيةٍ في التمييزِ بين هذه الأصنافِ ، ولولا ذلك لما وقعَ بين العقلاء اختلافٌ ولا وقعَ لواحدٍ منهم في رأيه تناقضٌ .. »

(١) النجاة ، طبعة رومة ، ص ١ .



« وكل واحد من القياس والحد فإنه معمول ومؤلف من مغان معقولة بتأليف مخلود فيكون لكل واحد منهما مادة منها ألف وصورة بها يتم التأليف . وكما أنه ليس عن أي مادة اتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسي ، ولا بأي صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت ومن مادة الكرسي كرسي ، بل لكل شيء مادة تخصه وصورة بعينها تخصه ، كذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه منها يصار إلى تحققه . وكما أن الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة ، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة سالحة ، وقد يقع من جهتهما جميعاً ، كذلك الفساد في الروية قد يقع من جهة المادة ، وإن كانت الصورة صحيحة ، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة سالحة ، وقد يقع من جهتهما جميعاً .

« فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدة ، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً ، وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يسمى رسماً ، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يسمى ما قوتي منه وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جديلاً وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطائياً ، وتعرف أنه عن أي صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن أي صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطياً وسؤسطينياً ، وهو الذي يرامى أنه برهاني أو جلي ولا يكون كذلك ، وأنه عن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً البتة ، ولكن تخيلاً يرغب النفس في شيء أو ينقروها

وَيُقَرَّرُهَا أَوْ يَبْسُطُهَا أَوْ يَمْنِصُهَا ، وَهُوَ الْقِيَاسُ الشَّعْرِيُّ.

« فهذه فائدةُ صِنَاعَةِ المنطق ، ونسبُها إلى الرَّوِيَّةِ نسبةُ النحو إلى الكلام والعَرُوضِ إلى الشعر ، لكنَّ القِطْرَةَ السَّليمةَ واللُّوقَ السَّليمَ رُبَّمَا أَغْنَيَا عَنْ تَعَلُّمِ النحو والعَرُوضِ ، وليسَ شَيْءٌ مِنَ الْفِطْرِ الْإِنْسَانِيَةِ بِمُسْتَعْنٍ فِي اسْتِعْمَالِ الرَّوِيَّةِ عَنْ التَّعَلُّمِ بِإِعْدَادِ هَذِهِ الْآلَةِ ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ إِنْسَانًا مُؤَيَّدًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى » .

وَلْيُلاحَظْ مِنْ هَذِهِ الدِّيَاجَةِ مَقْدَارُ الْأَهَمِيَّةِ الَّتِي يُعَلِّقُهَا ابْنُ سِينَا عَلَى الْحَدِّ وَكَيْفَ قَابِلٍ بِهِ الْقِيَاسَ عَادَاً لِإِيَّاهَا مَعاً وَسَبِيلَتَيْنِ أُسَاسِيَتَيْنِ لَفْنُ الْمُنْطِقِ ، وَتَدُلُّ هَذِهِ الْحَالُ عَلَى اتِّسَاعِ الْفِكْرَةِ الَّتِي كَوَّنَهَا عَنْ هَذَا الْفَنِّ ، وَهِيَ مَلاحِظَةُ تَقْوَى ، كَذَلِكَ ، بِأَكْثَرَاتِهِ لِإِدْخَالِ دَرَسَةٍ مُخْتَلِفِ دَرَجَاتٍ الْيَقِينِ ، وَدَرَسَةٍ جَمِيعِ طُرُقِ الْإِقْتِنَاعِ مِنَ الْبَرَهَانِ الصَّارِمِ حَتَّى الْإِيْجَاءِ الشَّعْرِيِّ ، إِلَى مَوْضُوعِ الْمُنْطِقِ ، وَمَعَ أَنَّ ابْنَ سِينَا قَرَّضَ فِي « الْإِشَارَاتِ » عَيْنَ الْفَرَّضِ لِهَذَا الْعِلْمِ فَإِنَّهُ عَرَّفَهُ عَلَى وَجْهِ أَجْفٍ وَأَوْجَزَ حَيْثُ تُرَى الْحُدُودُ الَّتِي أَرَادَ حَصْرَهُ فِيهَا أَحْسَنَ مِمَّا هُنَاكَ ، فَقَدْ قَالَ فِي الْإِشَارَاتِ<sup>(١)</sup> : « الْمُرَادُ مِنَ الْمُنْطِقِ أَنْ تَكُونَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ آلَةٌ قَانُونِيَّةٌ تَعَصِمُهُ مِرَاعَاتُهَا عَنْ أَنْ يَضِلَّ فِي فِكْرِهِ » .

وَيُظْهِرُ مِنْ هَذَا الْبَيَانِ أَنَّ قِيَمَةَ الْمُنْطِقِ عِنْدَ ابْنِ سِينَا أَقْلٌ إِيْجَابِيَّةٌ مِنْهَا سَلْبِيَّةٌ ، فَلَا تَقُومُ وَظِيفَةُ الْمُنْطِقِ عَلَى كَشْفِ الْحَقِيقَةِ ، فَهَذَا مِنْ شَأْنِ خِصَائِصِ الْخَوَاسِ وَالذَّهْنِ الْفَعَّالَةِ ، وَأَمَّا شَأْنُ الْمُنْطِقِ فَيَتَّجِلُّ فِي وَضْعِ قَوَانِينٍ لِمَآرِسَةِ هَذِهِ الْخِصَائِصِ وَعِصْمَتِهَا مِنَ الضَّلَالِ . وَلَيْسَتْ الْقُوَّةُ الْفَاعِلَةُ الَّتِي

(١) الْإِشَارَاتُ ، طَبِيعَةُ فُرُوجِهِ ، ص ٢ .

تَحْصُلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ فِي الْقَانُونِ مُطْلَقاً ، بَلْ فِي الذَّهْنِ الَّذِي يَرْقُبُهَا ، وَهِيَ لَيْسَتْ فِي الآلَةِ ، بَلْ فِي الْعَقْلِ الَّذِي يَنْتَفِعُ بِهَا ، وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُضَيِّفَ وَصْفاً إِلَى وَصْفٍ مُؤَلَّفًا قُلْنَا لَيْسَتْ الْقُرُوسَةُ هِيَ الَّتِي تَحْمِلُ الْفَارَسَ مِنْ مَكَانٍ إِلَى آخَرَ ، بَلْ الْفَرَسُ ، وَإِنَّمَا الْقُرُوسَةُ تَنْفَعُ الْفَارَسَ فِي قِيَادَةِ الْفَرَسِ ، وَكَذَلِكَ يَنْفَعُ الْمُنْطَقُ الْإِنْسَانَ فِي قِيَادَةِ عَقْلِهِ وَيَعْصِمُهُ مِنَ الزَّلَّاتِ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ هَذَا الْوَصْفَ فِي الْإِنْتِقَالِ يُوجَدُ عِنْدَ ابْنِ سِينَا نَفْسِهِ ، فَقَدْ خَتَمَ تَعْرِيفَهُ فِي « الْإِشَارَاتِ » بِقَوْلِهِ : « فَاَلْمُنْطَقُ عِلْمٌ يَتَعَلَّمُ مِنْهُ ضُرُوبُ الْإِنْتِقَالَاتِ مِنْ أُمُورٍ حَاصِلَةٍ فِي ذَهْنِ الْإِنْسَانِ إِلَى أُمُورٍ مُسْتَحْصِلَةٍ <sup>(١)</sup> .

وَقَدْ يَكُونُ مِنَ الْمُنْتَفِعِ ، مِنْ نَاحِيَةِ تَارِيخِ التَّعْلِيمِ الْفَلَسْفِيِّ ، أَنْ يُبَصَّرَ عَلَى تَقْسِيماتِ الْمُنْطَقِ الَّذِي لَنَا بِالْبَيَانِ السَّابِقِ فِكْرَةً عَنْهُ ، فَمَعَ أَنَّ أَنْوَاعَ الْمُنْطَقِ لَابْنِ سِينَا قَدْ كُتِبَتْ بِوَضُوحٍ كَبِيرٍ فَلِذَا قُسِّمَتْ إِلَى فُصُولٍ كَثِيرَةٍ لَا يَبْدُو تَرْتِيبُهَا جَلِيّاً أَوَّلَ وَهَلْ ، وَكَانَ فَاتِيهِ قَدْ شَعَرَ بِهَذَا النِّقْصِ فَعَرَّضَ فِي تَرْجُمَتِهِ تَقْسِماً كَثِيراً لِلْإِحْكَامِ <sup>(٢)</sup> ، وَكَانَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَاحَظَ أَهْمِيَّةَ مَا أَقَامَ الْمُؤَلَّفُ مِنْ مُقَابَلَةِ بَيْنِ الْحَدِّ وَالْقِيَاسِ فَقَسَّمَ الْكِتَابَ إِلَى ثَلَاثِ رِسَائِلَ : إِحْدَاهَا فِي الْقِيَاسِ وَالثَّانِيَةِ فِي الْحَدِّ وَالثَّلَاثَةِ فِي السُّوْفِسْطَائِيَّةِ ، ثُمَّ اسْتَدَتْ إِلَى التَّفْرِيقِ بَيْنِ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ فَأَتَى بِتَقْسِيمٍ فَرَعِيٍّ لِهَذِهِ الرِّسَائِلِ وَقَفَّى مَا لِلْقِيَاسِ وَالْحَدِّ وَالسُّوْفِسْطَائِيَّةِ مِنْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ . فَهَذَا التَّرْتِيبُ عَمَّا يَرْضِيهِ الذَّهْنُ بَعْضَ الرِّضَا ، وَلَكِنْ بِمَا أَنَّهُ غَيْرُ جَلِيٍّ لَدَى ابْنِ سِينَا الَّذِي مَا كَانَ لِيَرْتِكَ فِي وَسْمِهِ بِسِمَةِ الْوَضُوحِ لَوْ أَرَادَهَا فَلِذَا لَا نَرَى وَجُوبَ الْإِرْتِبَاطِ فِي ذَلِكَ .

(١) أَيُّ مَطْلُوبٍ تَحْصِيلِهَا .

(٢) فَاتِيهِ ، مَطْلَقُ ابْنِ سِينَا ، الْمَقْلَمَةُ .

والأمر التاريخي الذي نرغب في الإشارة إليه هو وجود تقسيمات  
سِكَلَّاسِيَّة كبرى بادية من إنشاء أنواع المنطق في ذلك العصر لإنشاء حُرّاً ،  
ولدينا رسالة صغيرة في تقسيم العلوم معزّوة إلى ابن سينا<sup>(١)</sup> تُعَيِّنُ هذا  
التقسيم بكل ما يَبْتَغَى من وضوح .

لقد قَسَمَ المنطق ، خلا العلوم الأخرى في هذه الرسالة ، إلى تسعة  
أقسام مطابقة لكتب أرسطو الثمانية المُسَبَّقة بإيساغوجي فَرْفُريوس ،  
وقد عبّر عن موضوع هذه الأقسام التسعة والكتب التي تطابقها على الوجه  
الآتي ، وهو : إن موضوع القسم الأول هو الألفاظ والمعاني ، ويشتمل عليه  
كتاب « إيساغوجي » ، وإن موضوع القسم الثاني هو عدد المعاني الذاتية  
والشاملة بالعموم لجميع الموجودات ، ويشتمل عليه كتاب قاطيغورياس  
( المقولات ) ، وإن موضوع القسم الثالث هو تركيب المعاني المفردة حتى  
تصير قضية ، ويشتمل عليه كتاب أَرْمِينِيَّاس ( العبارة ) ، وإن موضوع  
القسم الرابع هو تركيب القضايا لتكون دليل يُعرَف به المجهول ، ويشتمل  
عليه كتاب أَنْوَلُوطِيَقَا الأول ( التحليل بالقياس ) ، وإن موضوع القسم  
الخامس هو الشروط التي يجب أن تقوم بها مقدمتا القياس ، ويشتمل عليه  
كتاب أَنْوَلُوطِيَقَا الثاني ( البرهان ) ، وإن موضوع القسم السادس هو  
القياسات المحتملة النافعة عند عدم وجود البرهان التام ، ويتضمنه كتاب  
طَوِيَقَا ( الجدَل ) ، وإن موضوع القسم السابع هو المغالطات ، ويتضمنه  
كتاب سُوْفِسْطِيَقَا ( نقض شبه المغالطين ) ، وإن موضوع القسم الثامن  
هو تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبات الجمهور ، ويتضمنه

---

(١) الرسالة الخامسة من « رسائل في الحكمة » ، ص ٧٩ .

كتاب رِبْطُورِيَقًا ( الخطابة ) ، وإن موضوع القسم التاسع هو الكلام الشعري ، ويشتمل عليه كتاب أبُو طِيْقَا ( الشعر ) .

وأقام فُرْقَرِيوسُ ، الذي اتَّفَقَ لكتبه في المنطق نفوذٌ عظيم في القرون الوسطى ، نوعاً من فلسفة اللسان ما بقي معه أداةٌ لاصقةٌ بمنطقيات أرسطو وما راقَ معه العربُ ، على الخصوص ، بما فيه الكفاية ، وذلك بمقدمته للمنطق أو بِلِيسَاغُوجِي . والعربُ قد بدؤوا نحويين بارعين جداً ، والعربُ قد قاموا بتقديس لغتهم باكرأ جيداً فحلَّلوها بحسب فلسفي عميق ، وكان لسانُهم نفسه يَفْتَحُ سبيلاً لهذا العمل ، أي كانت العبارة العربية ، البسيطة المبرنة المؤلفة من جُمْلٍ قصيرةٍ عناصرُها ذاتُ أدوارٍ مُحدَّدةٍ بلا التباسٍ وِرَبْطٍ بينها على مئة شكلٍ مختلفٍ ألَّهُوَّةٌ من الحروف ، حَسَنَةُ الإِعداد للقياس السُّكْلَامِيّ ، وكان من طبيعة طريقة اشتقاق الكلمات التي تتناول الفكرة في أصلها أولَ الأمر ، فتدُلُّ بعدئذٍ على جميع الوجوه وجميع المظاهر بوساطة عددٍ قليلٍ من الحروف الطارئة أو التحولات اللفظية ، أن تَشْجِدَ الدهنَ الفلسفي وتُساعدَه . وقد قامت مدرستنا نحويَّةُ العرب العظيمتان ، أي مدرسةُ البصرة ومدرسةُ الكوفة ، باكرأ وذلك منذ القرن الأول بعد الهجرة ، فدرستنا الأشعار القومية القديمة وآي القرآن ، وجعلَ الوحيُّ القرآنِيَّ المُنزَلَ بلغة العرب من غير أن تَجُوزَ تَرْجَمَتُهُ هذا اللسانَ مُبْجَلًا مقدَّساً حتى عند الأجانب فبادر هؤلاء إلى خلمة مَجْدِه . أجل ، تُرَى نتيجةُ أعمال هؤلاء النحويين الأولين قد كُثِفَتْ في كتبٍ ظهرت بعد زمنٍ ، ولكن مع القيدِ البالغ ، ككتاب النحو المشهور لِسيبَوَيْهِ الفارسيِّ ، ما دام هذا العلامة قد تُوَفِّيَ سنة ١٧٧ أو سنة ١٨٠ من الهجرة . ومن ثمَّ تَرَى أن اللسانَ العربيَّ دُرِسَ فلسفيّاً قبل بدو الحركة الفلسفية العظيمة ،

وأن النحويين وضعوا ، كما وَضَعَ قُرْطُبُوسُ ، ضَرْبًا من إيساغوجي أو مقدمةً للتوسّعات التي تقع فيما بعد .

وقد يَكُون من المفيد أن يُدَكَّر كيف يظهر هذا القسمُ الأولُ من المنطق في هذه المناهج السُّكُلَّاسِيَّة القَدِيمَةِ . وَيَدُور الأمرُ ، كما هو معلوم ، حَوْلَ القيمة التي تَكُون للكلمات بالنسبة إلى المعاني التي تَنْطَوِي عليها ، فَيُرى هناك ما يكون اللفظُ المفرد واللفظُ المركب ، واللفظُ الدائِي واللفظُ العَرَضِيّ ، والمُعَيَّن والمطلق ، والكليُّ والجزئيُّ . وَيُعَرَف هناك ما تكون الألفاظ الخمسة التي هي جنسٌ ونوعٌ وفصلٌ وخاصةٌ وعَرَضٌ عامٌ ، وكيف يَجِبُ أن يُجَابَ عن السؤالين : ما هو ؟ ما هذا الشيء ؟ فهذان السؤالان يُؤديان إلى مذهب المَقُولَات ومذهبِ العِلل ، بَيِّنَد أن هذين المذهبين لم يَلْمَسَا غيرَ لَمَسٍ سطحيٍّ جِدًّا في هذا البدء ، ولأن يَنْتَظَرَ للكلام عنهما خير من أن نلقاهما في مكانٍ آخر .

وكذلك ترتبط دراسةُ القضايا المُعَدَّة لتأليف عناصر القياسات في التحليل النحويّ ، وقد قام ابن سينا بهذه الدراسة بكلِّ عناية وتفصيل ، ولا سيما في «الإشارات»<sup>(١)</sup> ، وهناك ما تجِدُ أيضًا لِمَا كان يَدُور في ذهن مؤلفنا عندما تَكَلَّمَ في مادة الأحكام ووجوهها ، فأما مادة الحكم فهي ما هو صحيحٌ في الحقيقة حَوْلَ نسبة المحمول إلى الحامل ، وأما الوجهُ فهو ما يُسَكَّرُ فيه حَوْلَ هذه النسبة ، وتكون المادة والوجهُ ضروريين أو غيرَ ممكنين أو ممكنين ، وهكذا فإن لفظة الحيوان المعطاة مِثْلَ محمولٍ للإنسان تَوَلَّف حُكْمًا مادُّهُ ضروريةٌ ، وذلك لأن الإنسان حيوانٌ على

---

(١) الفصول ٣-٦ من الكتاب .

الإطلاق وفي كل وقت ، ولكنني إذا ما عَبَرْتُ عن الحُكْم بالشكل القائل قد يَكُونُ الإنسانُ حيواناً ، فإن وجهَ الحكم يكون ممكناً مع كَوْنِ مادته لا تَتَنَفَّكُ تكونُ ضروريةً ، وَيَمِيلُ هذا المثال إلى إثباته كَوْنُ مقدمة مفاهيم الطبيعيات وما بعد الطبيعة حَوْلَ المادة والصورة في المنطق هي على شيء من الزيادة .

وقد أشار ابن سينا في أثناء دراسته للأحكام إلى خاصية طريفة أو خاصيتين في اللغة العربية ، وذلك أنه عندما يتكلم مثلاً عن بعض القضايا السيفة التعيين فلا يُعَرَّفُ هل الحامل ، كالرجل ، قد أُخِذَ بمعنى "كلي" أو جزئي ، فلاحظ أن هذا لا يُمْكِنُ أن يَكُونَ في العربية ، والواقع أنه يُعَرَّفُ في هذه اللغة ، بما لا شك فيه ، وذلك بحرف التعريف أمام كلمة «الرجل» ، كَوْنُ المقصود هو الرجل كلياً ، فإذا نُوِّنَ الاسمُ فقِيلَ «رَجُلٌ» فصيّد رجلٌ جزئياً .

وإليك مثلاً مُتِمّاً آخر اقتطفناه من قِسم المنطق هذا ، فهو يَصْلُحُ لإثبات الدقة التي تَسُودُ هذا السردَ كُلَّهُ فلا نَوَدُّ أن نُوكِّدَهُ على شكلٍ آخر<sup>(١)</sup> : «أنت تعلم على اعتبار ما سَلَفَ لك أن الواجب في الكلية السالبة المطلقة الإطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق أن يَكُونَ السَلْبُ يتناول كل واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور تناولاً غير مَبَيَّنٍ الحال والوقت ، حتى يكون كأنك تقول : كل واحدٍ واحدٍ مما هو ( ج ) يَنْفِي عنه ( ب ) من غير بيان وقت النفي وحاله ، لكن اللغات التي نَعْرِفُهَا قد خَلَّتْ عن استعمال النفي الكلي على

(١) الإشارات ، ص ٣٨ .

هذه الصورة في عاداتها ، واستعملت للحصر السالب الكلي لفظاً يدلُّ على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضربُ من الإطلاق ، فيقولون بالعربية : لا شيءٌ من (ج) (ب) ، ويكون مقتضى ذلك عندهم أنه لا شيءٌ مما هو (ج) بوصف البتَّة بأنه (ب) ما دام موصوفاً بأنه (ج) ، وهو سلبٌ عن كلِّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات ؛ (ج) ما دامت موضوعة له إلا أن لا توضح له . وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس ، هيج (ج) (ب) نيس ، وهذا الاستعمالُ يشتملُ الضروريَّ وضرباً واحداً من ضروب الإطلاق الذي شرطه في الموضوع ، وهذا قد غلَّط كثيراً من الناس أيضاً في جانب الكلي الموجب ، لكن السالب الكلي المطلق بالإطلاق العامَّ أولى الألفاظ به هو ما يساوي قولنا : كلُّ (ج) يكون ليس ؛ (ب) أو يسلب عنه (ب) من غير بيانٍ وقتٍ وحال ، وليكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاصُّ ما يساوي قولنا : كلُّ (ج) ينفي عنه (ب) نفيّاً غيرَ ضروريٍّ ولا دائماً ، وأما في الضرورة فلا بُعدَ بين الجهتين ، والفرق بينهما أن قولنا : كلُّ (ج) فيالضرورة ليس ؛ (ب) يجعل الضرورة لحال السلب عند واحد واحد ، وقولنا : بالضرورة لا شيءٌ من (ج) (ب) يجعل الضرورة لكون السلب عاماً ولخصره ، ولا يتعرَّضُ واحدٌ لواحدٍ إلا بالقوة ، فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما ، افتراقٌ في الزوم ، بل حيث صحَّ أحدهما صحَّ الآخر ، وعلى هذا القياس فاقض في الإمكان .

وقد قلنا آنفاً إن القياسَ المنطقيَّ عند ابن سينا معتدلٌ جداً ، وليس لدينا أيُّ قصدٍ في الوقوف عنده ، فمن السهل على القارئ أن يشتملَ ما يكون القياسُ البسيطُ الحسنُ الترتيبُ المكتوبُ بلا ارتباكٍ ولا إسهابٍ



فَعُجِّلَ فِيهِ ، كما في المثال السابق ، استعمالٌ ملائمٌ للحروف عَرَضاً لحدود القياس وأُوضِحَ ببعض الأمثلة القليلة ، وقد أَضَيَّفَتُ إلى دِرَاسة القياس المنطقي دِرَاسة التراكيب القياسية التي يُسَمِّيها المُولِّفُ بالقياسات المركَّبة ، ولِإِنا نستخلص من هذا الفصل الأخير صفحةً أَخْلَدناها اتفاقاً للدلالة على أسلوبه<sup>(١)</sup> ، وذلك أن :

« تركيب القياس قد يَكُون موصولاً ، وهو أن لا تُطَوَّى فيه النتائج ، بل تُدَكَّرُ مرةً بالفعل ومرةً مقدَّمةً كقولك : كل (ج) (ب) ، وكل (ب) (أ) ، فكل (ج) (أ) ، وكل (أ) (ج) (أ) ، وكل (أ) (أ) (د) ، فكل (ج) (د) ، [ وقد يكون تركيب القياس مفصلاً ، وهو أن تطوى فيه النتائج ، كقولك كل (ج) (ب) وكل (ب) (أ) ، وكل (أ) (أ) (د) ، فكل (ج) (د) ] والقياس الذي زاده المحدثون في الشَّرْطِيَّات الاستثنائية هو قياسُ مركَّب ، وأخلوه على أنه مفرد ، كقولك : كانت الشمس طالعةً ، فالنهارُ موجود ، وإن كان النهارُ موجوداً فالأعشى يُبْصِرُ والشمسُ طالعةً ، فلذا الأعشى يُبْصِرُ » .

وجميعُ ما استشهدنا به وما قلناه يكفيان للإشعار بِسِمَةِ منطق ابن سينا الواضحة الوجيزة الدقيقة الثابتة حيث يَتَّبِع المُولِّفُ أرسطو وشارحيه بكلِّ استقلال ، وذلك من غير أن يَبْدُوَ عبداً لرسمهم ولاتعليمهم ، وإنما كان يُكْمِلُهُم ويكافحهم ويُقَوِّمُهُم في بعض الأحيان ، ومع ذلك فإننا نَحْشَى أن يَفْرُغَ صبرُ القارئ وأن تَفُوتَهُ أهمية هذا التقدُّم التفصيلي الذي حَقَّقَهُ

(١) الصفحة ١٤ من طبعة النجاة والصفحة ١٥٣ من ترجمة قاتيه ، ولا يمكننا أن ننقل ترجمة قاتيه الفرنسية على حلاتها مع أنها جميلة ، وذلك لأنها على شيء من القدم كما يلوح .

ابن سينا في المنطق اليوناني ، فترانا نبادر إلى إيصاله إلى قسم هذا المنطق الذي ظلّ حياً ، والذي موضوعه فنّ التصديق على العموم ونظرية العلم .

وقد رأينا في تعريف المنطق أن العلم تصوّر وتصديق ، وقد بين ابن سينا ، الذي لم يكن عالماً نفسياً نقاداً أقلّ منه عالماً منطقيّاً دقيقاً ، وذلك في منطق ، أن هذين العنصرين متحدان اتحاداً وثيقاً وأنهما يتعاونان تعاوناً شديداً في جميع درجات العمل الذهنيّ .

« وكلّ تصديق وتصوّر فلما مكتسبٌ يبحث ما ولما واقعٌ ابتداءً<sup>(١)</sup> ، ويكتسبُ التصديق بالقياس ، ويكتسبُ التصوّر بالحدّ ، ولا يُمكن وقوعُ القياس بلا تصوّر ، وللقياس أجزاءٌ مُصدّقٌ بها ومُتصوِّرةٌ ، ويقومُ الحدّ على تصوراتٍ أيضاً ، غير أن هذه التصديقات والتصورات التي يستُخدِمها الذهنُ في وقتٍ ما من أوقات دراسة العلم تقومُ نفسها على تصديقات وتصورات سابقة ، ولا يُمكنُ ذهابُ سلسلة ذلك إلى غير نهاية ، كما لا تذهبُ سلسلة المعلولات والعلل ، ولذا فلا بدّ من أن تنتهي الأمور إلى « مصدقات ومتصورات بلا واسطة ولنُعدّ المصدق بها بلا واسطة » ، وهذا الحدّ الذي ينطلقُ المنطقُ منه يُلقي ، كما هو واضحٌ ، في تجارب الحواسّ الأولى وفي مبادئ الذهن الأولى .

وفي المنطق يتناول ابن سينا بالتدرّج شأنَ الإحساس كبداية للمعرفة ، فيُتاح له الكلامُ عنه فيما بعد ، ومع ذلك فإن الكلمات القليلة التي تُكلّم بها عنه هنا ذاتُ فائدة ، وذلك كما أنه لاحظَ عدمَ وجودِ قياسٍ بلا تصوّرٍ

---

(١) تجد النظرية الآتية في فصل « النجاة » الذي عنوانه : « فصل في المحسوسات » ، ص ١٦ من المتن العربي ، ويقابل هذه الصفحة ص ١٨٣ وما بعدها من ترجمة قزاقيه .

وكذلك عدم وجود محسوس بلا قياس، « فالمحسوسات هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس » ، ومن ثم يرى أنه يريد بالمحسوسات مجربات الحواس ، وهو يوضح الدور الذي تملكه الذاكرة في هذه التجربة فيقول : « إذا تكرر في إحساننا وجود شيء لشيء ، مثل الإسهال للسقمونيا والحركات المرصودة للماويات تكرر ذلك منا في الذكر ، وإذا تكرر منا ذلك في الذكر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر ، وهو أنه لو كان هذا الأمر كالإسهال مثلاً عن السقمونيا اتفاقياً عرضياً ، لا عن مقتضى طبيعته ، لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف ، حتى إنه إذا لم يوجد ذلك استندرت النفس الواقعة فطلبت سبباً لِمَا عَرَضَ من أنه لم يوجد ، وإذا اجتمع هذا الإحساس وهذا الذكر مع هذا القياس أذعنت النفس بسبب ذلك التصديق بأن السقمونيا من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها » .

وفضلاً عن الذاكرة فإن الوهم يُمثل عند ابن سينا دوراً مهماً في مبادئ قياساتنا ، « فالعقل يتبديء من مقدمات يساعده عليها الوهم » ، وتنطوي هذه المقدمات على حقائق متفاوتة ، فبعضها ما هو من الإيمان ، « والمقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يؤثق بصدقه فيما يقول إما لأمر سماوي يختص به أو لرأي وفكر قوي تميز به مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع » ، وأخرى مقدمات حس كلي ، « فاللداعات مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل مثل أن العدل جميل وإما شهادة الأكثر ، وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور » ، ومثل هذا النوع من المقدمات ، أيضاً ، المبادئ التي تقوم على العادات المكتسبة منذ

الصِّبَا ، أو القائمةُ على أهواءِ يَكُونُ الإنسانُ عَرَضَةً لها ، أو على « الاستقراء الكثير » ، فليست حقيقةً مُثَلَّ هذه المقدمات مطلقاً ، ثم تُوجَدُ مبادئ العقل (الأوليَّات) ، « فالأوليَّاتُ هي قضايا ومقدماتٌ تَحْدُثُ في الإنسان من جهةِ قوته العقلية من غير سببٍ يُوجِبُ التصديقَ بها إلاّ ذَوَاتُهَا ... فوجب أن يُصَدَّقَ بها الذهنُ ابتداءً ومن غير أن يَشْعُرَ » ، ومن هذه الأوليات ، مثلاً ، كَوْنُ الكلِّ أعظمَ من الجزء ، أجلُّ ، إن للحِيسَ نصيبه ، أيضاً ، في تكوين هذا النوع من المقدمات ، ولكن ليس النصيبُ الرئيسَ ، « نَعَمْ » ، قد يُمكنُ أن يُفَيِّدَهُ الحِيسُ تَصَوُّراً للكلِّ وللأعظم وللجزء ، وأما التصديقُ بهذه القضية فهو من جِبِلَّتِهِ (أي العقل) . »

والعلوم موضوعاتٌ ومسائلٌ ومقدمات<sup>(١)</sup> ، وقد تكلمنا عن المقدمات الكلية ، وتوجد مقدماتٌ لكلِّ علم ، وهذه هي متعارفات هذا العلم ، وذلك خلافاً لبعض الافتراضات أو بعض المبادئ المُسَلَّمِ بها من غير برهان فيوجبُها الأستاذُ ، وذلك إما لأن هذه الافتراضات أثبتت في علمٍ قريب وإما لأنها ستُثبت في عَيْنِ العِلْمِ الذي يُعَلِّمُ ، وإما لأن للتلميذ الذي يتعلَّمُ العلمَ لا يَجِدُ فيها ما يُعَانِدُ ، ومن هذه المبادئ المُسَلَّمِ بها من غير برهان في الهندسة مثلاً : أن الخطين إذا وَقَعَ عليهما خطٌ مستقيم فكانت الزاويتان اللتان من جهةٍ واحدةٍ أقلَّ من قائمتين فإن الخطين يلتقيان من تلك الجهة .

---

(١) استخلصت النظرية الآتية ، على الخصوص ، من فصول النجاة حول الموضوعات والمسائل والمقدمات ، والحدود والأوليات واليقينيات ، ص ١٧ - ١٨ من المُنْ ، راجع قتيه ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

وموضوعات العلوم هي الأمور التي تُوضَع في العلوم وتُطلب أعراضها الذاتية مثل المقدار للهندسة ، ومثل العدد للحساب ، ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي ، ومثل الموجود والواحد للعلم الإلهي ، ولكل منها أعراض ذاتية تخصه مثل المنطق والأصم للمقادير ، ومثل الشكل لها ، ومثل الزوج والفرق للعدد ، ومثل الاستحالة والنمو والذبول وغير ذلك للجسم الطبيعي ، ومثل القوة والفعل والتمام والنقصان للموجود ، وبالحَدِّ تُعيَّن موضوعات العلم ، فلنقل بضع كلمات عنها .

يُفرِّقُ فلاسفةُ العرب بين الحَدِّ والرسم<sup>(١)</sup> ، وإليك إيضاح ابن سينا لذلك في الإشارات<sup>(٢)</sup> : « الحَدُّ قولٌ دالٌّ على ماهية الشيء ، ولا شك في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع ، ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله ، لأن مقوماته المشتركة هي جنسه ، والمقوم الخاص فصله ، وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم تم الشيء حقيقته المركبة ، وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يمكن أن يدلَّ عليها بقولٍ ، فكلُّ مخلود مركب في المعنى » ، ومثلُ هذا قولُ ابن سينا في النجاة<sup>(٣)</sup> : « إن البرهان والحَدَّ متشاركان في الأجزاء ، فما لا برهان عليه فلا حدَّ له ، وكيف يكون له حدٌّ وإنما يتميز بالعوارض الغير المقومة ، فأما المقومات فمشتركة لها ؟ » .

والوجهُ ، الذي يكون به الرسمُ ، أقلُّ تعييناً من الوجه الذي يُنَالُ

(١) راجع رسائل إخوان الصفا ، طبعة ديتريش ، ص ٥٧٧ .

(٢) الإشارات ، ص ١٧ .

(٣) راجع ص ٢٢٧ من ترجمة فقيه .

به الحدّ ، قال فيلسوفنا<sup>(١)</sup> : « وأما إذا عُرِفَ الشيء بقولٍ مؤلّفٍ من أعراضه وخواصّه التي تخصّه بالاجتماع فقد عُرِفَ ذلك الشيء برسمه ، وأجودُ الرسم ما يوضّع فيه الجنسُ أولاً ، ليقيّد ذات الشيء ، مثاله ما يُقال للإنسان : إنه حيوانٌ مشأٌ على قدميه ، عريضُ الأطراف ، ضحّاكٌ بالطبع ، ويقال للمثلث : إنه الشكلُ الذي له ثلاثُ زوايا ، ويتجيبُ أن يكونَ الرسمُ بخواصٍّ وأعراضٍ بيّنة للشيء ، فإن من عرّف المثلث بأنه الشكلُ الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه إلاً للمهندسين » .

والمسائلُ التي توضعُ في العلوم هي ، عدا مسائلَ معرفةٍ ما الشيءُ وهل هو موجودٌ ، ما يؤخّدُ في الجواب عنه بالحدّ والرسم ، ومسائلُ معرفة ابن يكون هذا الشيء متى يكون ، وكيف يكون ولماذا يكون ، وتسوّفنا هذه المسائلُ المختلفة ، التي تستدعي نظريةَ المقولات ونظريةَ العلل ، إلى حدود المنطق وإلى النقطة التي يكمُس عندها هذا العلمُ ما بعد الطبيعة .

وكانت مسألةُ العلل قد ارتبطت في مسألة الحدّ ، قال ابن سينا<sup>(٢)</sup> : « إن الجوابَ عن لِمَ ؟ والجوابَ عن ما هو ؟ متفقان ، وذلك لأن الجوابين يكونان بما هو داخلٌ في ماهية الشيء ، مثاله لِمَ انكسَفَ القمر ؟ فنقول لأنه تَوَسَّطَ بينه وبين الشمس الأرضُ فأنمَحى نورُهُ ، ثم نقول ما كَسُوفَ القمر ؟ فنقول هو انمحاء نور القمر لتوسط الأرض » ، والجوابُ العاديُّ للسؤال : لِمَ ؟ في البراهين هو العلةُ القريبة الحاضرة ،

(١) الإشارات ، ص ١٩ .

(٢) النجاة ، ص ٢٠ ، فثانيه ، ص ٢٥٣ .

وتَدْخُلُ العِللُ الجوهرية الاتساع المتساوي أو الأعلى للشيء في حَدِّه ،  
ولكن عِللَ الاتساع الأقل لا تَدْخُلُ فيه ، وهي لا يُمكن أن تُستدعى  
إلا في البراهين التي تُقدِّم بسببه ، وبما يحدث أحياناً أن تَدْخُلَ عِللُ  
السُّكَلَّاسِيَّةِ الأربع ، وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية في حَدِّ  
الشيء معاً . مثلاً أن يقال عند تحديد القُدُوم : «إنه آلةٌ صِناعيةٌ من  
حديدٍ شَكْلُهَا كَذَا لِيُقَطَّعَ بِهِ الخشبُ نَحْتاً»<sup>(١)</sup> ، فالآلةُ جنسٌ والصِناعَةُ  
تدلُّ على المبدأ الفاعل والشكلُ على الصورة والنحتُ على الغاية والحديد  
على المادة ، وإذا ما نُظِرَ إلى الأمر نظرةً عامةً وَجِدَ وَجُوبُ كَوْنِ  
العلة أو مجموعِ العِللِ المستدعاة من ذات الاتساع كالمعلول ، وذلك إنتاجاً  
في البراهين المنطقية .

وَيَرْتَبِطُ بعضُ مختلفِ العلوم في بعضٍ بموضوعاتها ، ويُصَنَّفُ  
بعضُها تحت بعضٍ وَفَقَ سِلْسِلَةِ مراتبِ هذه الموضوعات ، وبما أن مُعْضِلَةَ  
تصنيفِ العلوم كانت شائعةً في القرون الوسطى فإننا نُقدِّمُ قائمةً مختصرةً  
عن العلوم كما جاءت في مدرسة ابن سينا ، وذلك وَفَقَ الرِّسَالَةِ الَّتِي كُنَّا قَدْ  
استخرجنا منها تَقْيِيمَ المنطق<sup>(٢)</sup> ، وبذلك نَحْمِ هذا الفصل .

تُقَسِّمُ الفلاسفةُ ، التي هي اسمٌ يُطَلَّقُ على مجموعِ علومِ الحكمة ،  
إلى قسمين : الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ، ففِرَصُ الأولى هو الحقيقة ،  
وغرَضُ الثانية هو الخير .

وتنقسم الفلسفة النظرية إلى ثلاثة أقسام ، وهي : العلمُ الأسفل ويُسمَّى

(١) قَاتِبِه ، ص ٢٦٦ .

(٢) رسال في الحكمة ، ص ٧١ وما بعدها .

الطبيعات ، والعلمُ الأوسطُ ويُسمَّى الرياضيات ، والعلمُ الأعلى يُسمَّى الإلهيات ، وكذلك الفلسفةُ العمليةُ تُقسَّم إلى ثلاثة أقسام ، وهي : علمٌ ما يجبُ أن يكونَ عليه الإنسانُ مثلاً فردٍ ، وهو الأخلاق ، وعلمٌ ما يجبُ أن يسلكه حيالَ بيته وزوجه وأولاده وأمواله ، وهو الاقتصاد (تدبير المنزل) وعلمُ الحكومات ونظامِ المدن الكاملة والناقصة ، وهو السياسة .

ويُقسَّمُ كلٌّ من العلوم التي تتألف الفلسفة النظرية منها إلى طائفةٍ من العلوم الصَّرفة أو الأولى ، وإلى طائفة من العلوم التطبيقية أو الثانية .

والعلومُ التي تُصَفُّ في الطبيعات الصَّرفة هي : علمُ الموجودات على العموم والمهيولى والصورة والحركة والمحرَّك الأول ، وعلمُ الأجسام الأولى التي يتكوَّن منها العالمُ والسموات والعناصر وحركاتها ، وعلمُ الكون والفساد ، وعلمُ الآثار العلوية ، وعلمُ المعادن ، وعلمُ النباتات ، وعلمُ الحيوان ، وعلمُ النفس وخواصها سواءً أفي الحيوان أم في الإنسان ، ويرتبطُ المؤلِّف بهذا القسم الأخير من العلم الطبيعي الصَّرفِ مسألةُ خلود النفس .

وتشتمل الطبيعات التطبيقية على الطبِّ والتنجيم والفِراسة وتفسير الأحلام وعلمِ الطَّلَاسيم وعلمِ السحر وعلمِ السيمياء .

ووضِعَت أربعةُ علومٍ في الرياضيات الأولى ، وهي : العدد والهندسة والفلك والموسيقا .

وتطابقُ هذه العلومُ في الرياضيات الثانية علومٌ تطبيقيةٌ مختلفة ، فيرتبط في علم العدد الحسابُ الهنديُّ السُّتُونِيُّ والجبرُ ، ويرتبط في علم الهندسة



المساحة والميكانيكا وجَرَ الأثقال وصُنِعَ الأوزان والموازين وعلمُ الآلات  
الجزئية وعلمُ المناظر والمركبا والمائيات (نقل المياه) ، ويرتبط في علم  
الفلك فنُّ وَضْعِ الأزياج والتقاويم ويرتبط في الموسيقى لإنشاء الآلات الغريبة  
مثل الأُرغُل وما أشبهه .

ولالإلهيات الأولى خمسةُ أقسام ، وهي : (١) علم المعاني العامة التي  
تشتمل على جميع الموجودات ، أي : الهويّة والواحد والكثرة والوفاق  
والخلاف والتضادُّ والقوة والقعل والعلة والمعلول ، (٢) معرفة المبادئ  
الأولى للعلوم ، (٣) النظر في إثبات الحقِّ الأول وتوحيده ، والدلالة على  
تفرده وربوبيته ، وغير ذلك من الصفات ، (٤) علم الجواهر الأولى  
الروحانية التي هي أقرب المخلوقات إلى الحقِّ الأول كالكروبيين ، وعلمُ  
الجواهر الروحانية الثانية التي تَكُونُ دون الأولى كالملائكة المُوكَلِّ إليهم  
أمرُ السماوات والحمَلَكَة لعرش الإله أو المدبرين للطبيعة ، (٥) علمُ الوجه  
الذي تخفّض به الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية.

وأخيراً تشتمل الإلهياتُ الثانية على علم الوحي وعلم المعاد أي الثواب  
والعقاب في الحياة الأخرى .



## الفصل السابع

### طبيعات ابن سينا

الطبيعات عند القدماء - دخول قسم من علم النفس  
عند الشيخ الرئيس تحت عنوان الطبيعات - مبدأ الكمالات  
ومبدأ القوة عند ابن سينا - القياس الزماني والسرعة - المكان  
وتعريفه عند ابن سينا - الحلاء والحركة - قابلية الأجسام للتجزؤ.



جَرَتِ العادةُ في القرون القديمة والقرون الوسطى على عَدِّ الطبيعيات قسماً من الفلسفة ، وذلك لأن الفلسفة كانت علمَ الموجودات وأحوالها وفقَّ تعريفها القديم على الخصوص ، وأدقُّ من ذلك أن يقال إن الطبيعيات كانت تدخل ضمنَ نطاق الفلسفة لاحتياجها إلى ما بعد الطبيعة ولاحتياج ما بعد الطبيعة إليها ، وكانت الطبيعيات في نظر قدماء الفلاسفة تُوجدُ في حَقْلِ الملاحظة وحَقْلِ العقل ، وما كانت الملاحظة المحسوسة تستغني عن القياس ولا للعقل عن الحواس ، فما كُنْتَ تجدُ هُوَّةً بين الدائرتين على الإطلاق .

ومن عدم الإنصاف نحو المناهج السُّكَّلاسيَّة أن اتَّهَمْتَ بتكوينها حَوَّلَ الموجودات آراءً سابقةً من غير اكتراثٍ للتجربة ، فلو أَحْسِنَ إدراكُ روح هذه المذاهب المُسيَّة لرُئي أنه لا شيء أكثرُ خطأً من ذلك ، وذلك أن القياسَ والملاحظة متداخِلان في ذلك ، وأن البحثَ النظريَّ قائمٌ على العلمِ الوضعيِّ في ذلك ، وأن العلمَ منتظِمٌ في ذلك بواسطة البحثِ النظريِّ ، فيوجد في ذلك انسجامٌ بين الفكر والموضوع وبين المجرَّد والعَيْن ، وبين العقل والأشياء . والمبدأ السابقُ الوحيدُ الذي تجدُه هنالك هو المبدأ الذي يُوَكِّدُ وجودَ هذا التوافق والذي يطالب الفيلسوفَ بيقينٍ سابقٍ بإمكان تطبيق العقل على الأشياء .

وليُحَنَ بدراسة تكوين فلسفة القرون الوسطى ، وليُنظَرُ إلى أنها

مدينةً بأغاليطها ، ضيقاً ، لوَضَعها نفسَهَا ضِمْنَ تَابِعَةٍ وَثِيقَةٍ لَعَلِمَ كَانَ لا يزال ناقصاً ، لا لأنها اسْتَحَقَّتْ بالعلم الوضعي .

وستَبْدَأُ بالقاء نُورٍ على هذا الأمر في الفصل الحاضر ، وما نقوله ، بعد ذلك ، عن علم النفس وما بعد الطبيعة يُتِمُّ إقامته .

ويستند علمُ النفس إلى الطبيعيات بلا انقطاع ، وفي سِكَلاسيَّة ابن سينا يَدْخُلُ قسمٌ من علم النفس ، وهو الذي يَدُورُ موضوعُهُ حَوْلَ علم الأنفُسِ ، تحت عُنْوَانِ الطبيعيات ، وفضلاً عن ذلك فإن الطبيعيات ترتبط بما بعد الطبيعة ، وذلك لأن سلسلة الموجودات متصلةٌ من الهَيَوُلَى إلى العقل ، ثم إن من المقيد أن يَدْكَرَ وجودُ صِلَاتٍ متبادلةٍ تَجْمَعُ بين الطبيعيات والمنطق ، ولا غَرْوَ ، فالمنطقُ يستعير من العالم الطبيعي كثيراً من المبادئ التي يحتاج إليها ، ولا سيما مبادئ المقولات والعلة ، كما أن المنطقَ ، من ناحيةٍ أخرى ، يُعِيرُ الطبيعيات آلةَ مناهجه ونابضَ قياساته ، ما دمنا نسلِّمُ بأن قوانين العقل تُطَبَّقُ على الطبيعة .

ولا نَقْصِدُ القيام هنا بعَرْضِ تامٍّ لطبيعيات ابن سينا ، فتاريخُ الفلسفة ، لا تاريخُ العلوم ، هو ما نَرَى شَغَلَ بالنا به ، ولكن بما أننا أَشْرَفْنَا بالضبط ، إلى أن الطبيعيات السِّكْلاسيَّة تشتمل على فلسفةٍ فإنه يَجِبُ أن نستخرج منها ما يتصل بموضوعنا ، وهذا ما صنَّعه بسهولة ، وذلك بدرسنا بعضَ مبادئ هذا العلم الرئيسةِ أو قضاياه .

• • •

من الواضح أنه يُوجَدُ أساسٌ طبيعي لمبادئ ما بعد الطبيعة الكبيرين :

المادة والصورة ، وهما يَبْدُوَانِ في بدء الطبعيات من النجاة<sup>(١)</sup> حيث جاء :  
« نقول إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محل ، وصورة هي حالة »  
فيه ، ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال ، وكذلك المقولات  
مبادئ استوتحتها الطبعيات ، « وفي مادة الجسم الطبيعي صور أخرى غير  
الصور الجسمية ، قلها صور مناسبة لباب الكثيف ولباب الأثين ولغير  
ذلك ، وإذا كان الأمر على هذا فلاأجسام الطبيعية إذا أُخِذَت على الإطلاق  
من المبادئ المقارنة مبدآن فقط : أحدهما المادة ، والآخر الصورة ،  
ولواحتُ الأجسام الطبيعية هي الأعراض العارضة من المقولات التسع ،  
وفرُق بين الصور وبين الأعراض ، فإن الصور تحلُّ مادة غير متقومة  
الذات على طبيعة نوعها ، والأعراض تحلُّ الجسم الطبيعي الذي تقوم  
بالمادة والصورة ، وحصل نوعه » .

وللأجسام كالات أولى وكالات ثانية حُدِّدَت هكذا : « وذلك إما  
كالات أولى ، وهي التي إذا ارتفعت بطل ما هي له كالات ، وإما كالات  
ثانية لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء الذي هي له كالات ، بل يؤدي  
إلى ارتفاع صلاح حاله » .

وينقل ابن سينا من مبدل الكمالات هذا إلى مبدل القوة الذي نرى من  
المفيد تحليله ، ويقول في بدء الأمر : « ليس شيء من الأجسام الموجودة يتحرك  
أو يستكن بنفسه » ، وهذا بيان صريح عن مبدل الجمود ، ولم تلبث الفكرة  
أن صارت أكثر عمقاً ، وذلك أنه « ليس جسم يتحرك عن جسم آخر أو  
قوة فائضة عن جسم ، فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة » مناسبة ،

(١) النجاة ، ص ٢٥ .

وَيُمْكِنُ تَفْسِيرُ هَذِهِ الْفِكْرَةِ بِعَدَّةٍ مِنْهَا مَفْهُومًا حَرَكِيًّا قَائِلًا: أَنَّ الْقُوَّةَ تَكُونُ دَائِمًا كَامِنَةً فِي الشَّيْءِ الَّذِي يَتَحَرَّكُ ، وَذَلِكَ عِلَاقًا لِلْمَفَاهِمِ السُّكُونِيَّةِ الدَّارِجَةِ الْقَائِلَةِ: أَنَّ الْقُوَّةَ تَتَحَرَّكُ عَنْ أَشْيَاءٍ خَارِجِيَّةٍ كَمَا يَكُونُح ، بِبَيِّنَةٍ أَنَّ ابْنَ سِينَا يُوضِّحُ رَأْيَهُ :

إِنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ الْمُلَازِمَةَ لِلْجِسْمِ لَيْسَتْ غَيْرَ الْكِمَالَاتِ الْأُولَى الَّتِي تَصْدُرُ عَنْهَا الْكِمَالَاتُ الثَّانِيَّةُ ، وَعَنْ الْكِمَالَاتِ الثَّانِيَّةِ تَصْدُرُ أَفْعَالُ الْأَجْسَامِ ، وَلِلْقُوَّةِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ : فَالْقُوَّةُ الْأُولَى هِيَ الَّتِي تَحْفَظُ فِي الْأَجْسَامِ كِمَالَاتِهَا الْخَاصَّةِ بِأَشْكَالِهَا وَمَوَاضِعِهَا الطَّبِيعِيَّةِ ، فَلِذَا زَالَتْ عَنْ مَوَاضِعِهَا الطَّبِيعِيَّةِ وَأَشْكَالِهَا أَعَادَتْهَا إِلَيْهَا وَتَبَيَّنَتْهَا عَلَيْهَا ، وَهَذِهِ الْقُوَّةُ تُسَمَّى طَبِيعِيَّةً ، وَهِيَ مَبْدَأُ حَرَكَاتِهَا بِالذَّاتِ وَسُكُونَاتِهَا بِالذَّاتِ وَلِسَائِرِ كِمَالَاتِهَا الَّتِي لَهَا بِلَذَاتِهَا ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ بِخَالٍ مِنْ هَذِهِ الْقُوَّةِ ، — وَالنَّوْعُ الثَّانِي قُوَّةٌ تَفْعَلُ فِي الْأَجْسَامِ أَفْعَالَهَا مِنْ تَحْرِيكِ أَوْ تَسْكِينِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْكِمَالَاتِ بِتَوْسِطِ آلَاتٍ وَوُجُوهِ مُخْتَلِفَةٍ ، فِبَعْضِهَا يَتَفَعَّلُ ذَلِكَ دَائِمًا مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ وَلَا مَعْرِفَةٍ ، فَيَكُونُ نَفْسًا نَبَاتِيَّةً ، وَبَعْضُهَا الْقُدْرَةُ عَلَى الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ وَإِدْرَاكِ الْمَلَاثِمِ وَالْمُنَافِي فَيَكُونُ نَفْسًا حَيَوَانِيَّةً ، وَتَدْخُلُ ضِمْنَ هَذَا النَّوْعِ كِمَالَاتُ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي تَسْتَطِيعُ الْإِحَاطَةَ بِخَفَائِقِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى سَبِيلِ الْفِكْرَةِ ، وَبِهَذَا تَصِلُ إِلَى عِلْمِ النَّفْسِ ، « وَالنَّفْسُ بِالْهَلْمَةِ كَمَا لَأَوَّلُ الْجِسْمِ طَبِيعِيٌّ أَلَيُّ ذِي حَيَاةٍ بِالْقُوَّةِ » ، — وَالنَّوْعُ الثَّالثُ قُوَّةٌ تَفْعَلُ مِثْلَ هَذَا الْفِعْلِ لَا بِآلَاتٍ ، بَلْ بِإِرَادَةٍ مُتَّجِهَةٍ إِلَى سُنَّةٍ وَاحِدَةٍ لَا تَتَعَدَّىهَا ، وَتُسَمَّى نَفْسًا فَلَكَيَّةً ، وَبِهَذَا النَّوْعِ تَصِلُ إِلَى مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ .

وَمَا تَقْدَمُ تَرَى ، إِذَنْ ، تَحْلِيلًا لِلْمَبْدَأِ الطَّبِيعِيِّ الَّذِي جَاوَزْنَا بِهِ جَمِيعَ



القلبية في يضع كلمات ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا التجليل جميل ، وإن من طبيعة هذا المفهوم الحركي عن القوة أن يروق بعض الأذهان في الزمن الحاضر أيضاً ، وفي فصل آخر<sup>(١)</sup> يدنو ابن سينا من السكونية الحديثة ، وهو يؤكد فيه الملاحظة التي لها فائدتها فيما بعد الطبيعة والقائلة بعدم وجود قوة غير متناهية ما دامت أحوالها قابلة للزيادة والنقصان ، ثم إنه يعرض أحوال القوة بجر الأثقال ورفع الأوزان ، وهو يذكر المبدأ الميكانيكي القائل إن ما يكتسب بالشدة يخسر بالمسافة ، ونحن نقول : إن ما يكتسب بالقوة يخسر بالسرعة .

ولذلك فإن ابن سينا كان ذا إدراك جلي للمبادئ الميكالية ، وكان لإدخال روح ما بعد الطبيعة في هذه الطائفة من المسائل نتيجة حمّله على إعماله بعض الإعمال للقوة السكونية كيما يظليل الكلام عن المبدأ الحركي الذي هو أرفع شأنًا لا ريب .

ومبدأ الزمان ومبدأ الحركة متلازمان ، وإذا ما خطوت أكثر من ذلك في روح مدرسة ابن سينا وجدت أن مبدأ الزمان تابع لمبدأ الحركة ، قال ابن سينا : « لا يتصور الزمان إلا مع الحركة ، ومضى لم يحسن بحركة لم يحسن بزمان »<sup>(٢)</sup> ، ويشدّ فيلسوفنا على المظهر النفسي لهذه الفكرة بإثارته المقارنة القائلة : « مثل ما قيل في قصة أهل الكهف » ، وتقوم هذه القصة على خبر النيام السبعة ، وذلك أن سبعة شباب كانوا قد التجأوا إلى كهف فراراً من ظلم دقيانوس فناموا فيه نوماً عجباً ، ثم أفاقوا بعد

(١) النجاة ، ص ٣٩ : « فصل في عدم إمكان وجود قوة غير متناهية » .

(٢) النجاة ، ص ٣١ .

٢٤٠ سنة ظانين أنهم لم ينأموا غير ليلة واحدة - ، وقد عبّر عن ذات الفكرة على وجه إلهي في عبارة جاءت في رسالة « عيون الحكمة » لابن سينا<sup>(١)</sup>.

قال ابن سينا : « فأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يُقدّره إلا بالعرض ، إذ لو كان متحركاً ما هو ساكنٌ لكان يطابق هذا الجزء من الزمان ، والحركات الأخرى يقدّرها الزمان ، لا بأنه مقدارها الأول ، بل بأنه معها كالمقدار الذي في الذراع يُقدّر خشبة الذراع بذاته ويُقدّر سائر الأشياء بتوسطه ، ولهذا يجوز أن يكون زمان واحدٌ مقدار الحركات فوق واحدة » والواقع أن الأجسام الطبيعية ، وفقّ هذا المنهاج ، لا تكون في الزمان مباشرةً ، وإنما تُكوّن أولاً في الحركة التي تكون في الزمان . وقد عبّر عن هذه الفكرة باللغة الدقيقة في العبارة التي جاءت بعد الكلمة المذكورة : « والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته ، بل لأنه في الحركة والزمان » .

ويُحكّم ، بمطلّع هذا التحليل ، في السهولة التي وقعت بها معالجة هذه المبادئ ، وقد كان سيّئاً سيّو الشرق كثيري الاستقلال في أفكارهم حول الزمن ، وهم لم يُقاسوا عُسراً في عدّه محدثاً ، في عدّه مخلوقاً ، وما أكثر ما اعتبّر تفكيرهم نفسه مُحَرَّراً من الشرط الزماني الذي يَبْدُو لنا أكثر جَبَرُوتاً في الوقت الحاضر .

وانظروا إلى مقدار البساطة التي يتكلم بها ابن سينا<sup>(٢)</sup> عن ذلك ، قال

---

(١) الرسالة الأولى من مجموعة رسائل في الحكمة ، وصورتها : « الطبيعيات من عيون الحكمة » .  
(٢) النجاة ، ص ٣١ .

ابن سينا : « ليس الزمانُ مُحَدَّثًا حدوثًا زمنيًّا ، بل حدوثٌ إبداعٍ لا يَتَقَدَّمُهُ مُحَدَّثُهُ بالزمان والمدة ، بل بالذات ، ولو كان له مبدأٌ زمنيٌّ لكان حدوثه بعدَ ما لم يكنْ ، أي بعد زمان متقدِّم » ، وهذا يتنافي الفرضية القائلة بوجود أصلٍ له ، « فالزمانُ مُبَدَّعٌ ، أي يَتَقَدَّمُهُ باريه فقط » ، وقد يحاول بعض الناس عدَّ هذه التأمُّلات رفيعة الشأن ، ولكن القارئ الذي يَتَقَفَّضُ بالاطمئنان إلى سياق مؤلِّفنا بلا غَرَضٍ يَحْكُمُ بسذاجتها من ناحيتها العقلية أكثرَ من أن يَرَى ذلك ، ولِذَا فلنُواصل التحليل .

« ومعنى المُحَدَّثِ الزمانيُّ أنه لم يكنْ » ، ثم كان . ومعنى لم يكنْ أنه كان حالٌ هو فيه معلومًا ، وذلك الحالُ أمرٌ قد وُجِدَ ، وأما الزمانُ فإنه لم يَحْدُثْ في الزمان ، ومِثْلُ هذا أمرُ الحركة ، لا كلُّ حركةٍ ، بل حركةُ السماواتِ المستديرةُ ، — والواقعُ أنه يجب أن نَتَعَوَّدَ الفكرةَ القائلة ، في هذا المنهاج ، إن حركةَ الأفلاكِ السماوية ، أو الفلكِ الخارجيّ على الأقلِّ ، قد وُضِعَتْ مِثْلَ مبدلٍ لجميعِ فعَّاليةِ العالمِ على الوجه الذي سنوضحه ، وذلك أن الزمانَ ليس سوى خضوعٍ لازمٍ لهذه الحركة ، « فالزمانُ مقدارٌ للحركة المستديرة » ، — وهذه هي النظرية التي كنا قد لَقِينَاهَا عندَ الكِنْدِيِّ ، وبما أن هذه الحركة متصلةٌ فالزمان متصل .

ويقول ابن سينا مواصلاً : إن جميع الموجودات ليست في الزمان حادثةً في الحال ، « بل الشيءُ الموجودُ في الزمانَ أمّا أولاً فأقسامه وهو الماضي والمستقبل ، وأطرافه وهي الآتات ، وأمّا ثانياً فالحركات ، وأمّا ثالثاً فالمتحركاتُ ، فإن المتحركاتِ في الحركةِ ، والحركةُ في الزمان ، فتكون المتحركاتُ بوجهٍ ما في الزمان » ، وتكون الآتاتُ كالوَحْدَاتِ في العدِّدِ ،

وتكوّن المتحرّكات ككثوّن المعلّوقات في العدد ، وكلّ متصل من المقادير الموجودة قد يُفصل فيقعّ عليه العدد ، فلا عجب لو فصلّ الزمان ، ولا يكوّن ما لا بدّخل في الأصناف الثلاثة المذكورة ، في الزمان ، بل إذا قُوبِل مع الزمان واعتُبر به ، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه ، وسُميت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهرًا له ، فيكوّن الدهر هو المحيط بالزمان ، ويُطبّق القياسُ الزمانيّ على الأشياء التي ليست ضمن الزمان بواسطة هذا الدهر الثابت ، — ولا بدّ من الاعتراف بأن هذا تحليل نقادّ يُمكن الانفعال بكثير منه في هذه الأيام .

وقد يكوّن من المُستبعد أن يُستمع إلى قول ابن سينا عن السرعة ، وذلك لكلامه عنها بـروح سيكلاسيّة ، فيعد أن لاحظ ابن سينا<sup>(١)</sup> « أن كلّ حركة تُفرض في مسافة على مقدار من السرعة » وضمّ لنفسه سؤالاً قائلاً : « علام يطبّق هذا المقدار ، فاستمع جوابه : « وهذا المقدار وجوده في مادة ، لأنه يوجد منه جزء بعد جزء ، وكلما كان كذلك فكل جزء يُفرض منه حادث ، وكلّ حادث في مادة ، أو عن مادة ، وليس هذا عن مادة ، لأن مجموع المادة والصورة لا يتحدّثان حدوثاً أوليّاً ، بل الهيئة والصورة ، فهو ، إذاً ، مقدار في مادة ، وكلّ مقدار يوجد في مادة وموضوع . فلما أن يكوّن مقدار للمادة أو الهيئة فيها ، ولكن ليس هذا المقدار للمادة ، لأنه لو كان مقدراً للمادة لكانت زيادتها زيادة المادة ، ولو كان كذلك لكان كلّ ما أسرع أكبر وأعظم ، والثاني باطل » ، فالقدّم باطل ، فإذاً هو مقدار للهيئة »

(١) النجاة ، ص ٣٠ - ٣١ .

وقد ترجمنا هذه العبارة التي هي على شيء من الطرافة بأسلوبها ،  
ولكن النتيجة فيها ممتازة أيضاً . وحاصل القول إن ابن سينا يَضَعُ مبدأ  
الحركة في هيئة لمادة المتحركات ، فالحركة تَكُونُ بالقوة في هذه الهيئة ،  
ثم تَنْتَقِلُ إلى الفعل مقداراً فمقداراً ، قال ابن سينا في موضع آخر<sup>(١)</sup> :  
« الحركة تُقالُ على تَبَدُّلِ حالِ قارّةٍ في الجسم يَسِيرُ يسيراً على سبيل  
انجاء نحو شيء ، والوصولُ بها إليه هو بالقوة ، لا بالفعل على وجه متصل ،  
لا دفعةً واحدةً » ، ويسوّقنا هذا التعريف إلى مفهوم مماثل لمبدأ القوة  
الحيّة الحديث ، ولكن مع كونه أكثرَ لاهوتيةً وأقلَّ رياضيةً في الوقت  
نفسه ، وهو يأتي بنا إلى وجهة نظري حركية حيث رأينا وضع ابن سينا في  
تحليل مبدأ القوة عن تفضيل .

وقد عرّف ابن سينا المكان كما عرّفه الكندي ، قال مؤلفنا<sup>(٢)</sup> : « يقال  
مكانٌ لشيءٍ يَكُونُ فيه الجسم فيكون محيطاً به » ، وقال في مكان آخر<sup>(٣)</sup> :  
« المكان هو نهايةُ الحايي المُعاسّةُ لنهايةِ المحتوي » . وهذا هو المكان  
الحقيقي ، وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط .

ويستخلصُ فيلسوفنا نتائج مفيدة من مبدأ المكان الطبيعي الذي يجب  
أن يُعَازَ من السابق ، فيقول : « لكل جسم مكانٌ طبيعي واحد » ، وهذا  
هو المكان الذي يَمِيلُ إليه في حركته الطبيعية ، وإن شئت فقل إن كلَّ  
جسم يُشْرِكُ نفسه بِمِيلٍ إلى مكان يَكُونُ واحداً دائماً ، وكذلك يَكُونُ

(١) النجاة ، ص ٢٨ .

(٢) هيون الحكمة ، ص ٩ .

(٣) النجاة ، ص ٣٣ .

الجسم شكلٌ وموضعٌ طبيعيتان ، « فالجسمُ ، إذا خُلِّيَ وطبِاعه<sup>(١)</sup> ، لم يتكُنْ له بُدٌّ من موضعٍ مُعيَّنٍ وشكلٍ مُعيَّنٍ » ؛ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الشَّكْلُ الَّذِي يَقْتَضِيهِ الْبَسِطُ مُسْتَدِيرًا .

ومما تَجِبُ ملاحظتهُ في هذه النظرية مبدأ المَيْلِ الذي لم يُنْتَفَعْ به في الطبيعيات الحديثة مع كونه فلسفيًا بسيطًا ، فالجسمُ الذي يُزَاحُ عن مكانه أو يُقَصَّى عن شكله يَمِيلُ إلى العودة إليه بواسطة الحركة ، قال ابن سينا : « الجسمُ له في حال تَحَرُّكه مَيْلٌ يتحرك به ، وَيُحَسُّ به الممانع » ، وكلما كان مَيْلُ الجسم نحو مكانه الطبيعي قويًا ضَعُفَ المَيْلُ الآخرُ الذي يُمْكِنُ أَنْ يُعْطَاهُ قَسْرًا ، وَيَعُمُّ مبدأ المَيْلِ هذا في هذه الفلسفة كما يَعُمُّ مبدأ الحركة ، وَيُطَبِّقُهُ ابن سينا بصراحةٍ على الحركة الحيوية التي تذهب بالموجودات جاعلةً إياها تنتقل من صورة إلى أخرى بين كَوْنِها وفسادها<sup>(٢)</sup> : « فكلُّ كائنٍ فاسد فيه مَيْلٌ إلى الحركة المستقيمة » تَنَقُّله في كلِّ آن من صورته الحاضرة إلى الصورة التالية ، وقد شُعِرَ بجميع هذا شعورًا عميقًا وأُوضِحَ إيضاحًا موفِّقًا ، وهذه النظرية دائمةٌ الملامعة لمبدأ القوة الحركية الذي أَثْنَيْنَا عليه فيما تَقَدَّمَ .

غَيَّرَ أَنْ فِكْرَةَ المكان الطبيعي ، في حال خاصية ، خانت ابن سينا وحَمَلَتْهُ على طَرَحِ رأيٍ طبيعيٍّ عَرِضَ في زمانه واعتَرِفَ ، بعد حينٍ ، بأنه صحيحٌ ، والأمرُ هو مذهبُ الضغط الجوي والمائي الذي أبصره فلاسفةُ في زمن ابن سينا ، فقال لنا ابن سينا نفسه<sup>(٣)</sup> : « ومن فساد الظنون ظَنُّ

(١) الإشارات ، ص ١٠٩ .

(٢) الإشارات ، ص ١١٢ .

(٣) النجاة ، ص ٤١ .

من. رأى أن النارَ تتحرك إلى فوق بالقَسْر ، والأرضَ تتحرك إلى أسفل بالقسر ، وكيف والأعظمُ يتحركُ أسرعَ ، خصوصاً ظنَّ من يَظُنُّ مِن هؤلاء أن هذا القَسْرَ ضغطٌ وأن النارَ تَعْلُو الهواءَ والهواءَ يَعْلُو الماءَ ، والماءَ يَعْلُو الأرضَ بسبب ضغط الكيف اللطيف من فوق ، وكيف والاندفاعُ من الضغط يكونُ خلافَ جهة الضاغط لا نحوه ، ويَكُون انضغاطُ الأعظمِ أبطأً ، فبيَّن من هذا غلطُ من ظنَّ أن الأجسامَ كُلَّها تَهْوِي إلى أسفل ، ولكن الأكثفَ يَضْغَطُ الألففَ ، ومن المتعَدَّر أن تُعرَضَ بأوضحَ مما صَنَعَ علماء القرن الحادي عشر هؤلاء نظريةَ الضغط الجوي والضغط المائي التي قام على اكتشافها مجدُّ علماء القرن السابع عشر ، وإنا لنأسف ، حِرْصاً على مجد ابن سينا ، أن نُحَقِّقَ أنه أنكر صحةَ هذا الرأي مُتَّبِعاً تعليمَ أرسطو القائل إن الخفيف يَدْكُ هَبُ إلى فوق وإن الثقيل يذهب إلى أسفل على أنهما مكاناهما الطبيعيان .

ثم إن فكرة المكان الطبيعي في فلسفة ابن سينا أدت إلى النتيجة الغريبة بعض الغرابة القائلة : « إن العالم واحدٌ وإنه لا يُمكن التعدد »<sup>(١)</sup> ، وسبب ذلك « أنه لا يُمكن أن يَكُونَ لجسم واحد مكانان طبيعيان ، فإذا الأجسامُ المتشابهةُ الصُّورَ والقُوَى حَبِزَتْها الطبيعيُّ واحدٌ ووجهتها الطبيعيةُ واحدةٌ . فبيَّن من هذا أنه لا يَكُونُ أرضان في وَسْطَيْنِ من عالمين وتاران في أفقين محيطين من عالمين » .

وهناك مشكلة مشهورة في القرون الوسطى حتى عِلِمَ القرن السابع عشر ، وهي مشكلةُ الخلاء ، وقد تناولها ابن سينا بتفصيل يَزُوْدُنَا بِمثال

(١) النجاة ، ص ٣٧ .

مُتَّبِعٌ عَنْ حَالِ الْمُنْتَهَا السَّكَلَاتِيَّ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ ، وَذَلِكَ أَنَّ ابْنَ سِينَا  
يَزْعُمُ أَنَّهُ يُقْبَلُ استحالة وجود الخلاء ، وإليك مُجْمَلًا لِبُرْهَانِهِ :

بدأً فإلِيسُوفنا قَوْلُهُ <sup>(١)</sup> : « وَأَقُولُ أَوَّلًا إِنَّهُ إِنْ فَرَضْنَا خَلَائًا خَالًا  
فَلِيسَ هُوَ لَا شَيْئًا مَحْضًا ، بَلْ هُوَ ذَاتٌ وَكَمٌّ وَجَوْهَرٌ ، لِأَنَّ كُلَّ خَلَائٍ  
خَالٍ يُفَرِّضُ فَقَدْ يُوْجَدُ خَلَائًا آخَرُ أَقْلُ مِنْهُ وَأَكْثَرُ وَيُوْجَدُ مُتَجَزِّئًا  
فِي ذَاتِهِ ، وَالْمَعْدُومُ وَاللَّاشِيءُ لَيْسَ يُوْجَدُ هَكَذَا ، فَلِيسَ الْخَلَائُ لَا شَيْئًا ،  
وَأَيْضًا كُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ كَمٌّ ، فَالْخَلَائُ كَمٌّ ، وَكُلُّ كَمٍّ فُلَامَا مُتَفَصِّلٌ  
وَأَمَّا مُتَصِلٌ ، وَالْخَلَائُ لَيْسَ بِمُتَفَصِّلٍ ، لِأَنَّ كُلَّ مُتَفَصِّلٍ فُلَامَا أَنْ يَكُونَ  
الْإِتْفَصَالُ عَرَضًا لَهُ أَوْ يَكُونَ لِدَاتِهِ مُتَفَصِّلًا ، وَكُلُّ مَا عَرَضَ لَهُ  
الْإِتْفَصَالُ فَهُوَ مُتَصِلٌ بِالطَّبِيعِ ، وَإِنْ كَانَ مُتَفَصِّلًا لِدَاتِهِ فَهُوَ عَدِيمٌ الْحَدِّ  
الْمُشْرَكَ بَيْنَ أَجْزَائِهِ ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لَا  
يَتَنَقَّسُ ، وَكُلَّمَا كَانَ كَذَلِكَ فَلِيسَ يُمَكِّنُ أَنْ يُقْبَلَ فِي ذَاتِهِ مُتَصِلٌ  
الْأَجْزَاءِ ، فَإِذَا الْخَلَائُ لَيْسَ بِمُتَفَصِّلٍ الذَّاتِ ، فَهُوَ إِذَا مُتَصِلٌ الذَّاتِ ، كَيْفَ  
لَا وَقَدْ يُفَرِّضُ مُطَابِقًا لِلْمَلَاءِ فِي مَقْدَارِهِ ، وَكُلَّمَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُطَابِقٌ  
لِلْمُتَصِلِ ، وَكُلُّ مَا طَابَقَ الْمُتَصِلُ فَهُوَ مُتَصِلٌ ، فَالْخَلَائُ إِذَا مُتَصِلٌ ، وَأَيْضًا  
الْخَلَائُ ثَابِتُ الذَّاتِ مُتَصِلٌ الْأَجْزَاءِ مُنْحَازُهَا فِي جِهَاتٍ ، وَكُلُّ مَا كَانَ  
كَذَلِكَ فَهُوَ كَمٌّ ذُو وَضْعٍ ، وَيُتَابِعُ ابْنُ سِينَا هَذَا الْبُرْهَانَ مُثَبِّتًا أَنَّ  
الْخَلَائَ إِذَا كَانَ مُوجُودًا فَإِنَّهُ يَكُونُ ذَا مَسَافَةٍ حَاضِرًا لِلْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ قَابِلًا  
لِلْقِيَاسِ بِالذَّاتِ ، ثُمَّ يُوَضِّحُ كَوْنَ « الْخَلَائِ لَيْسَ لَهُ مَادَّةٌ » ، وَذَلِكَ لِأَنَّ « كُلَّ  
قَابِلٍ لِلْإِتْفَصَالِ فَلَهُ مَادَّةٌ » ، فَإِذَا الْخَلَائُ لَا يَتَفَصِّلُ . ثُمَّ يَشْرَعُ فِي نِقَاشِ

(١) النجاة ، ص ٢٨ ، تجد بدء هذه النظرية في فصل « المكان » .



طويلٍ حَوْلَ احتِناعِ التداخُلِ لا يَحْتَلُونَ من إمتاغٍ .

وذلك أن الجسمين ، كالمَكْمَينِ المتساويين ، يَمْتَنِعُ تداخُلُهُما ، أي يمتنعُ استغراقُ كُلِّ واحدٍ منهما الآخرَ ، وَيَمْتَنِعُ ابنُ سينا عن كَوْنِ هذا الامتناعِ واقعاً بين المادتين من الجسمين أو بين البُعْدَيْنِ أو بين البُعْدِ والمادة أو بين كُلِّ واحدٍ منهما مع كُلِّ واحدٍ منهما ، فينتهي إلى تَمَنُّعِ البُعْدَيْنِ عن التداخُلِ . وهذا البرهانُ الذي هو على شيءٍ من الجَدُوبةِ قد عَرِضَ على شكلٍ أَكْثَرَ سَهولةً في رسالة « عيون الحكمة »<sup>(١)</sup> الصغيرة ، والأمرُ يَدُورُ حَوْلَ البحثِ في كيف يُمكنُ دَخولُ أبعادِ الجسمِ في أبعادِ الخلاءِ ، جاء في « عيون الحكمة » : « إما أن تَكُونُ أبعادُ الجسمِ تَدَاخِلُ أبعادَ الخلاءِ ، وإما أن لا يكونَ ذلك ، فإن لم يَدْخُلْها كانَ ممانعاً فكانَ مَلَأً » ، وهذا خُلُفٌ ، فإن داخلها دَخِلَ أبعادُ في أبعادٍ فَحَصَلَ من اجتماعِ بُعْدَيْنِ متساويين بُعْدٌ مِثْلُ أحدهما ، وهذا خُلُفٌ ، والأجسامُ المحسوسة يَمْتَنِعُ عليها التداخُلُ من حيث يَصِبحُ أن يَتَوَهَّمَ عليها التداخُلُ ، وهي الأبعادُ ، فإنها لأجل أنها أبعادٌ تَمَنُّعُ عن التداخُلِ ، لا لأنها بَيضٌ أو حارَّةٌ أو غيرُ ذلك ، فالأبعادُ لذاتها لا تداخُلُ ، بل يَجِبُ أن يَكُونُ بُعْدانِ أعظمُ من الواحدِ لمجموعِ وَحدَتَيْنِ أَكْثَرَ من وَحدةٍ ، وعددين أَكْثَرَ من عددٍ ، ونقطتين أَكْثَرَ من نقطةٍ ، ليس أَكْبَرَ من نقطةٍ ، لأن النقطة لا حِصَّةَ لها في الكبرِ والبُعْدِ ، ولها حِصَّةٌ في الكثرة . وهكذا لا يَدُ لَوَضْعِ الجسمِ في الخلاءِ من افتراضنا في الوقتِ نفسه إِمحاءَ الخلاءِ ، وذلك كما جاء في استنتاجِ « النجاة »<sup>(٢)</sup> : « إِمَّا المُتَمَكِّنُ موجودٌ

(١) عيون الحكمة ، ص ٧ .

(٢) النجاة ، ص ٣٣ .

لا في أبعاد الخلاء ، وإما الخلاء موجودٌ ولا مُتَمَكِّن فيه .

وإلى ذلك أضاف ابنُ سينا قوله : « فَبَيِّنْ من هذه الأصول أن الخلاء لا حركةَ فيه ، لأنه إذا تَحَرَّكَ فيه شيءٌ فإِذَا أَنْخِلَ بَعْدَهُ بَعْدَهُ ، وقد قِيلَ إن ذلك مُحَالٌ ، وإِذَا أَنْ يَتَحَرَّكَ بِأَنْ يَغْلِبَهُ إِذَا مَانَهُ بِالنَّفُوذِ فيه ، وقد قِيلَ إن ذلك مُحَالٌ أَيْضاً ، فَإِذَا لَا حَرَكَةَ فِي الْخَلَاءِ ، وَكَذَلِكَ لَا سَكُونٌ فِيهِ . »

ونتيجةُ جميع البرهان هي : « الخلاء غيرُ موجودٍ أصلاً ، وهو كاسمه كما قال المعلمُ الأول . »

وإِذَا ، بعد أن عُنِينَا بِمُتَمَكِّنٍ هَذَا التَّقَاضِ الْوَجِيزِ الْعَنِيفِ ، نَرْتَعِبُ فِي تَقْدِيرِ الْأَفْكَارِ الَّتِي يَشْتَمِلُ عَلَيْهَا ، فَنَلْظَحُ ، بِلَا عَنَاءٍ ، أَنَّ النِّقْطَةَ الْمُعَيَّنَةَ الَّتِي تَصَدِّمُ أَفْكَارَنَا الْحَاضِرَةَ مِنْ هَذِهِ النِّظَرِيَّةِ هِيَ النِّقْطَةُ الَّتِي وَكَّدَتْ فِيهَا أَنَّ أبعاد الخلاء لا يُمكنُ نفوذُها ، ففي هذا التوكيد ضربٌ من ماديةٍ مبداً الاتساع الذي يُلْقِي الحيرةَ فينا ، وعندنا ، نحن الذين عَادُوا لَا يَتَكَلَّمُونَ عَنْ الْمَكَانِ وَلَا عَنْ الْخَلَاءِ ، بَلْ عَنْ الْفَضَاءِ وَالْإِتْسَاعِ بِلَا انْقِطَاعٍ ، أَنَّ لأبعاد الفضاء تلك الخاصيةَ الَّتِي يُمكنُ أَنْ تُنْصَدَقَ فِيهَا أبعادُ الأجسام المادية . وعندنا أَنَّ مِنَ الْمُمْكِنِ نَفُوذَ الْفَضَاءِ جَوْهَرِيّاً ، وَأَنَّ الْإِتْسَاعَ الْمَادِّيَّ الْمُرْتَبِطَ فِي الْأَجْسَامِ غَيْرُ ذَلِكَ ، وَلَيْمَ طَرَحَتْ السُّكْلَاسِيَّةُ هَذَا الْمَبْدَأَ الْبَالِغَ الْمَلَامَةَ عَنْ الْفَضَاءِ الْخَالِيِ الْقَابِلِ لِلنَّفُوذِ ؟ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هَذَا مَقْصُوراً عَلَى الْبَرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ آنفاً ، وَذَلِكَ لِأَنَّ السُّكْلَاسِيَّةَ ، كَمَا أَعْتَقَدُ ، كَانَتْ مِنْهَا جَآءَ تَجْرِييًّا تَمَاماً خِلَافاً لِبَعْضِ الْمُبْتَسِرَانِ ، فَلَا وَجُودَ لِلْفَضَاءِ الْخَالِيِ كَمَا تَقْضِي بِهِ الْمَشَاهِدَةُ التَّجْرِيَّةُ .

ويَجِدُ مُحْتَظَمُ النظريات السابقة تكملته في الطريقة التي تناول بها ابن سينا معضلة اللانهاية المخيفة الأزلية ، وكان لهذه المعضلة في هذه الفلسفة عِدَّةُ وجوه تُعَدُّ أهمَّها ما يأتي : هل يُوجَدُ خِلافاً لا نهاية له ؟ وهل يُوجَدُ ماضٍ لا نهاية له ؟ وهل يُمكنُ تجزئة الأجسام إلا ما لا نهاية له ؟ وهل يُوجَدُ عددٌ لا نهاية له ؟ إن الحلَّ العامَّ الذي قدَّم حيَّيَّال هذه الأسئلة هو : أن اللانهاية غيرُ موجودة بالفعل ، وإنما هي موجودة بالقوة .

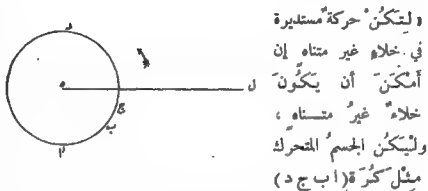
لقد عرَّفَ الفارابيُّ أن يَصَوِّغَ ، بإيجازٍ مؤثِّرٍ ، الجوابَ الآتي حَولَ مسألة لانهاية العالم<sup>(١)</sup> ، وهو : « الأفلاكُ كُلُّها متناهية ، وليس بورائها جوهر ، ولا شيء ، ولا خِلافاً ولا مِلافاً ، والدليلُ على ذلك أنها موجودة بالفعل ، وكلُّ ما هو موجودٌ بالفعل فهو مُتَنَاهٍ » ، ومن المتعلل أن تُفَصِّلَ معضلة بالغة الصعوبة كهذه بأحزَمَ من هذا . ومع ذلك فإن الفارابيَّ لم يَزَعَمْ أنه مَصْدَرُ هذا الحلِّ ، كما أن ابن سينا لم يأت بِمِثْلِ هذا الزعم ، ولا يكتفي الفارابيُّ بعزوِّه إلى أرسطو ، بل يرجِّعُه إلى سقراط ، وقد أضافَ إلى ذلك قَوْلَه : « وحكي عن أفلاطون عن سقراط أنه كان يمتحن عقول تلاميذه فيقول لو كان الوجودُ غيرَ متناهٍ وَجَبَ أن يَكُونُ بالقوة ، لا بالفعل » .

وليك البرهان التَّموذِجيُّ الذي يُقدِّمه ابن سينا لِيُثَبِّتَ استحالة وجود لانهاية حاضرة ، وتَجِدُ هذا البرهانَ غيرَ مرَّةٍ في آثاره على أشكالٍ مختلفةٍ بعض الاختلاف ، وأولُ ما نصنِّع هو أننا نُقدِّمه

(١) رسائل الفارابي في الحكمة ، ص ٩٩ : ٣٦ .

على شكل هندسي كما صاغه ابن سينا في المطلب الذي أنكر فيه إمكان وجود خللا لا نهاية له ، فترجّو القاري ، والحالة هذه ، أن يتّبعه بانبيا ، وذلك لكي يلاحظ نقصه ، وهذه وثيقة مهمة عن تاريخ الذهن البشري ، فقد ألقى هذا البرهان السهل الناقص عائقاً ثقيلاً مستمراً حيال تقدم الفلسفة والعلوم .

قال ابن سينا (١) :



وَلَيْتَكُنْ حَرَكَةٌ مُسْتَدِيرَةٌ  
فِي خِلَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهٍ إِنْ  
أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ  
خِلَاءٌ غَيْرُ مُتَنَاهٍ ،  
وَلَيْتَكُنْ الْجِسْمُ الْمُتَحَرِّكُ  
مِثْلَ كُرَّةٍ ( ا ب ج د )

المتحركة على مركزها ، وَلَيَتَوَهَّمُ فِي الْخِلَاءِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِي  
خَطٌّ ( ط ح ) ، وَلَيَكُنْ ( ه ج ) مِنَ الْمَرْكَزِ إِلَى جِهَةٍ مِنَ الْمَحِيطِ  
لَا يَلَاقِي خَطًّا ( ط ح ) مِنْ جِهَةٍ ( ح ) وَإِنْ أُخْرِجَ بِغَيْرِ نِهَائَةٍ ،  
لَكِنَّ الْكُرَّةَ إِذَا دَارَتْ صَارَ هَذَا الْخَطُّ يَحِثُّ بِقَاطِعِهِ وَيَجْرِي عَلَيْهِ وَيَتَنَفَّصِلُ  
عَنْهُ فَيَكُونُ الْإِلْتِقَاءُ وَالْإِنْفِصَالُ بِمُسَامَتَةِ نَقْطَتَيْنِ لَا مَحَالَةَ ، وَلَيَكُونَا  
( ك ) و ( ل ) ، لَكِنَّ نَقْطَةَ ( م ) تُسَامِتُهَا قَبْلَ نَقْطَةِ ( ك ) ، وَنَقْطَةُ  
( ك ) أَوَّلُ نَقْطَةٍ تُسَامِتُ هَذَا خُلْفٌ ، لَكِنَّ الْحَرَكَةَ الْمُسْتَدِيرَةَ  
مَوْجُودَةٌ ، فَالْخِلَاءُ لَيْسَ بِلَا نِهَائَةٍ ، وَالْخِلَاءُ إِنْ وُجِدَ كَانَ مَقْدَارًا  
مُتَنَاهِيًا ، وَكُلُّ مَقْدَارٍ مُتَنَاهٍ فَهُوَ مُشَكِّلٌ ، فَإِذَا الْخِلَاءُ مُشَكِّلٌ ،

(١) النجاة ، ص ٣٣ .

والقرضية فاسدة ، - ونرى ذلك بلا عتاء ، وذلك أن القرضية فاسدة  
لإمكان ملاحظتنا على الخطّ الثابت نقطة (ك) التي هي أول نقطة يلتقي  
بها الخطّ الدائر ، غير أن ابن سينا اعتقد أن القرضية الفاسدة هي التي جعلها  
على رأس برهانه ، وهي الخلاء اللانهائي ، ولو كان هذا البرهان صحيحاً  
لكانت نتيجته استحالة الخلاء اللانهائي الذي لا يهيمنا أمره كثيراً ، فضلاً  
عن استحالة المسافة الهندسية التي لانهاية لها واستحالة العلم الهندسي  
الذي لانهاية له ، ولم يكن هذا قد قام في زمن ابن سينا ، وقد عانت  
الفلسفة ، ومع ذلك فإن من الإنصاف أن يلاحظ أن تحليل هذه المسئلة كان  
يتعلّق ، على الأقل ، بالذهن الفلسفي بمقدار تعلّقها بالذهن الرياضي ،  
فيمكن أن يلام العلم على تضليله الفلسفة ، والفلسفة على عدم تقويمها  
العلم .

واليك شكلاً آخر للبرهان عني : « أقول إنه لا يتأتى أن يكون  
كسّم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه ، ولا أيضاً عدد مرتّب  
الذات موجود معاً غير متناه ، وأعني بمرتّب الذات أن يكون بعضه  
أقدم من بعض في ذاته ، ولتبرهن أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو  
وضع غير متناه ، لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها أو غير  
متناه من طرف ، فإن كان غير متناه من طرف أمكن أن يفصل منه من  
الأطراف المتناهي جزء بالتوهم ، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً  
على حدة ، وبانفراده شيئاً على حدة ، ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين  
في التوهم فلا يتخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الإمتداد  
فيكون الزائد والناقص متساويين ، وهذا محال ، وإما أن لا يمتد بل يقصر  
عنه فيكون متناهياً ، والفضل أيضاً كان متناهياً ، فيكون المجموع متناهياً ،

فالكل متناه ، مع أنه غير متناه ، فوجب أن يَلَزَم ذلك محالٌ .

ومن الواضح اليوم أن جميع هذه الأنواع من البراهين ستفسطية ، وقد قلنا هذا ، ولا يُجدي التوكيدُ فعلاً ، ويسرُّنا أن نغتنم هذه الفرصة فذكر إمكان كَوْن معظم القضايا المشهورة وأضدادها ، وهي ما تُدعى في الفلسفة « الكنتية » بمبادئ العقل الخالص المتناقضة ، لم يتفق لها إثباتٌ بالبراهين أكثر قيمة مما تقدم ، ومن المحتمل في زماننا ، الذي صَحَّت فيه معرفة المبدأ النهائي في الرياضيات ، وهذا لم يكن في زمن « كنت » ، أنه إذا ما بُحِثَ في هذه المبادئ المتناقضة لم تُرَ أكثر صواباً من التي كان يزود بها مخالف المدارس في زمن ابن سينا ، وليس مما يُلغِي الحيرة في نفسي ، مطلقاً ، أن يُوَصَلَ ، بسرعة ، إلى النتيجة القائلة ، في هذه الموضوعات ، إن القضية وضدها لا يُمكن إثباتهما ، وإنه لا يوجدُ مبادئ متناقضة ، بل براهين فاسدة ، ومع ذلك فلاننا ، كَيْمَا نَحْصِرُ أَنْفُسَنَا ضِمْنَ نِطاقِ المؤرخ ، فنقتصر هنا على ختم قولنا ، وفق ما كنّا قد لاحظناه ، بأن فلسفة ابن سينا إذا كانت قد ضلّت فذلك لأنها عانتُ ضَعْفَ الْعِلْمِ .

وأما من حيث لانهاية الماضي فتعليم ابن سينا إيجابي ، ففيلسوفنا يُسَلِّم بإمكان سِلْسِلَات من اللانهايات عاداً هذه السلسلات الماضية أنها عادت لا تكون موجودة إلا بالقوة . وليس هذا الرأي جلياً أول وهلة ، فاضطر ابن سينا إلى بدّل بعض الجهود لِيُسَوِّغَهُ ، ولكن بما أننا قد أثّرنا ذكرى « كنت » منذ هُتِيتِهِ فلاننا نبيح لنفسنا ملاحظة مقدار التَّعَمُّل في تَعْدِ هذا الفيلسوف للمبادئ المتناقضة . وتبدؤ نظرية « كنت » التي صاغها حَوْلَ التناقض الأول ، وذلك « أن للعالم بدءاً في الزمان ، وهو محدودٌ

في الفناء » ، من قلة المثانة والمطابقة بما لا يُسَكَّمُ معه جميعُ المدرِّسِ  
السَّكَلَّاسِيَّةِ الشرقيَّةِ الكبرى بعد القرون القديمة بغير نصفه ، وذلك بقولها :  
« إن العالم محدودٌ في الفضله » ومع إضافتها نصفَ التضادِّ القائل « ليس  
للعالم بدهٌ في الزمان » .

ويَدْعَمُ ابن سينا هذه القضيةَ الأخيرةَ بقوله<sup>(١)</sup> تقريباً : إن المناهجَ  
التي تُتَّخَذُ لإنكار إمكان اللانهاية في الماضي تقوم إمّا على برهان فاسد  
وإمّا على مقدمات سَوْفِسْطائية ، « فالعَدَدُ لا ينتهي ، والحركاتُ لا  
تنتهي ، بل لها ضربٌ من الوجود ، وهو الوجودُ بالقوة ، لا القوةُ التي  
تَخْرُجُ إلى الفعل ، بل القوةُ بمعنى أن الأعدادَ تَتَأَتَّى أن تزايد فلا تَقِفُ  
عند نهايةٍ أخيرةٍ ليس وراءها مَزَادٌ » ، ومن قوله أيضاً<sup>(٢)</sup> : « إذا كانت  
الأجزاء لا تنتهي ، وليست معاً ، وكانت في الماضي والمستقبل ، فغيرُ  
ممتنعٍ وجودُها واحداً قَبْلَ آخر أو بعده ، لا معاً ، أو كانت ذاتَ عددٍ  
غيرِ مُتَرَتِّبٍ في الوَضْعِ أو الطبع فلا مانعٍ من وجودها معاً » ، وقال أيضاً<sup>(٣)</sup> :  
« وأما وجودُ الأشياءِ ، فبأنه لم يَكُنْ في الماضي لها بدهٌ وأنها كانت واحدةً  
بعد واحدة منذ كانت ، فلو أخذتَ تَحَسُّبُها من الآن لم يَقِفِ الحسابُ  
عند حدٍّ » .

ولم يُحَدِّدْ ابن سينا ما كان يُوجِّه من اعتراضات على إمكان سلسلةٍ  
غيرِ المنتهية في الماضي ، ويُمكننا أن نذكرُ للفرابي اعتراضاً بالغ البراعة

(١) النجاة ، ص ٣٤ ، فصل « علم قبول القوة الغير المنتهية » .

(٢) انظر إلى الفصل السابق من النجاة .

(٣) النجاة ، ص ٣٤ .

على ذلك ، فلنفترض سلسلة غير متناهية لموجودات خالدة ، كسلسلة الأرواح مثلاً ، قد ولدت بالتتابع في الماضي ، فجميع هذه الموجودات قائمة في الوقت الحاضر ، ومن ثم يكون العدد الغير المتناهي موجوداً بالفعل ، وهذا ما تصرّح مدوسة ابن سينا بأنه مُحال .

وعند ابن سينا أن الأجسام قابلة للتجزؤ بالقوة إلى ما لا نهاية له ، فيلسوفنا يرفض الذرية على أنها فاسدة عقلاً .

ومع ذلك فإنه كان للذرية أنصار في ذلك الزمن كما يُلوح ، وقد رأى ابن سينا أن من المفيد ذكر بعض اعتراضات لهم ، قال ابن سينا (١) : « ووجد من اعترض بأن إمكان التجزؤ إلى غير نهاية يجعل الحركة مستحيلة » ، فلنفترض أن متحركاً يجاوز خطاً محدوداً قابلاً للتجزؤ إلى غير نهاية ، فهذا الخط قابل للتجزؤ مُنَاصَةً ، وكذلك النصف ، ونصف هذا النصف ، وهكذا ، فننتهي إلى النتيجة القائلة إن المتحرك يجاوز في زمن محدود أنصافاً لا حدها ، وهذا محال ، - وإليك اعتراضاً آخر ، وهو : انه لا كثرة بلا وحدة فيها ، فإذا كانت الكثرة موجودة بالفعل فإن الوحدة توجد فيها بالفعل ، ولكن الوحدة بالفعل غير قابلة للتجزؤ ، ولهذا فإن للجسم ذي الكثرة أجزاءه الأولى غير القابلة للتجزؤ .

ومن الواضح أنه لا قيمة لهذه الاعتراضات ، وليست أكثر من هذا قيمة الاعتراضات التي بوجهها ابن سينا ، من ناحيته ، إلى الذرية ، وإليك جوابه عن الاعتراض الثاني المذكور : نفترض أن من الممكن تركيب

(١) النجاة ، ص ٢٦ .



جسم من عدد معين من الأجزاء ، وسيكون الجسم البسيط جسماً لا يكون مركباً من أجزاء كثيرة ، ولكن الجسم البسيط قابل للتجزؤ ، إذن يوجد تناقض والقرضية فاسدة .

وبرهان ابن سينا المقتضئ حول قابلية التجزؤ إلى غير نهاية هو ما يستنبطه من مبدأ التماس<sup>(١)</sup> ، قال ابن سينا : « من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام ، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام ، لا كسراً ولا قطعاً ولا وسماً ولا فرضاً ، وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس » ، ويقوم جواب ابن سينا ، كما هو حاصل القول ، على أن هذا الجزء الأوسط إما أن يكون قد مس على وجه واحد من قبل الجزءين اللذين هما في الطرفين ، أي يكون قد دخل فيه من قبلهما ، فيقع تداخل جميع الأجزاء ولا يتكون حجم مطلقاً ، وإما ألا يكون ذلك الجزء الأوسط قد مس من قبل الجزء الذي يكون في طرف على الوجه الذي يمس به من قبل الطرف الآخر ، فيكون قابلاً للتجزؤ ، وإن شئت فقل إنه إما أن يوجد تماس كامل ، وهناك تداخل ، أو أن يوجد تماس جزئي ، وهناك تجزؤ .

وأخيراً يعتد ابن سينا ، إذ يؤكد أن الحركة قابلة للتجزؤ بالقوة إلى غير نهاية لمكانها على طول الخطوط القابلة للتجزؤ بالقوة إلى غير نهاية ، أنه يقتد القضية الماكسة القائلة إن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ

(١) الإشارات ، ص ٣٠ - النجاة ، ص ٢٦ - الشهرستاني ، ص ٣٩٧ - رسالة  
ميون الحكمة ، ص ٩ .

منفصلة بسكنات<sup>(١)</sup>، فهو يقول: «نَعْلَمُ أَنَّ السَّهْمَ فِي نَقْوْذِهِ، وَالطَّائِرَ فِي طَيْرَانِهِ إِنْ كَانَتْ حَرَكَاتُهُ مُرَكَّبَةً مِنْ حَرَكَاتٍ لَا تَتَجَزَّأُ، وَهِيَ فِي أَنْفُسِهَا لَا أَسْرَعَ مِنْهَا، لَمْ يَخْلُ: إِمَّا أَنْ تَكُونُ مُرَكَّبَةً مِنْهَا بَلَا تَخْتَلُّ سَكَنَاتٍ أَوْ تَكُونُ بِتَخَلُّلِ سَكَنَاتٍ قَلِيلَةٍ جِدًّا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْحَرَكَاتِ، فَإِنْ كَانَ لَا بِتَخَلُّلِ السَّكَنَاتِ فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ حَرَكَةُ السَّهْمِ وَالطَّائِرِ مُسَاوِيَةً لِحَرَكَةِ الشَّمْسِ الْمَشْرِقِيَّةِ أَوْ أَسْرَعَ مِنْهَا، وَهَذَا مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَ بِتَخَلُّلِ السَّكَنَاتِ، وَهِيَ أَقَلُّ مِنَ الْحَرَكَاتِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ فَضْلُ حَرَكَةِ الشَّمْسِ عَلَيْهَا أَقَلُّ مِنَ الضَّعْفِ، لَكِنْ لَيْسَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةٌ يُعْتَدُّ بِهَا»، وَلِذَا لَا يُدَافَعُ عَنْ هَذِهِ الْفَرْضِيَّةِ، -أَجَلْ-، نَقُولُ هُنَا، أَيْضاً، إِنَّ مِنَ الْجَلِيِّ أَنَّهُ لَا يُدَافَعُ عَنْ هَذِهِ الْفَرْضِيَّةِ كَمَا عَرَضَهَا ابْنُ سِينَا، بَيِّنَةً أَنَّهَا تَعُودُ غَيْرَ ذَلِكَ إِذَا مَا أَجْرَيْنَا عَلَيْهَا تَعْدِيلاً يَسْهَلُ تَصَوُّرُهُ.

لَقَدْ أَصْرَرْنَا عَلَى جَمِيعِ هَذِهِ الْبَرَاهِينِ بَلَا وَجَلٍّ مِنْ إِنْتَابِ الْقَارِئِ، وَذَلِكَ لِاعْتِقَادِنَا أَنَّهَا مُهِمَّةٌ، لَا لِلنَّاتِيهَا، لَا رَيْبَ، مَا دَامَتْ غَيْرَ صَحِيحَةٍ، بَلِ لِلدَّلَالَتِهَا عَلَى مَوْجِلَةٍ وَقَفَّ الدَّهْنُ الْبَشَرِيُّ عِنْدَهَا زَمناً طَوِيلاً، وَقَدْ مَرَّتْ قُرُونٌ كَثِيرَةٌ عَلَى الْفَلَّاسَةِ وَهُمْ يَأْتُونَ بِمَحْلُولٍ مُتَنَاقِضَةٍ لِهَذِهِ الْمَسَائِلِ الَّتِي كَانَ يَدْخُلُ فِيهَا مَبْدَأُ اللَّانَهَايَةِ الرَّيَاضِيِّ، وَقَدْ زَعَمَ «كَتَتْ» أَنَّهُ يَضَعُ حَدًّا لِلْجِدَالِ بِطَرَحِهِ هَذِهِ الْمَتَنَاقِضَاتِ عَلَى حِسَابِ الْعَقْلِ، فَعِنْدَنَا أَنَّ مِنَ السَّهُولَةِ بِمَكَانٍ، وَمِنَ الصَّوَابِ الْبَالِغِ، أَنْ يُعْتَرَفَ، عَلَى ضَوْءِ عِلْمٍ أَكْثَرَ تَقَدُّماً، بِبُطُلِ جَمِيعِ هَذِهِ الْبَرَاهِينِ الْمَتَنَاقِضَةِ، فَيُدْهَبُ إِلَى أَنَّ الْقَضِيَّةَ وَضِيدَهَا فِي هَذَا النُّوعِ مِنَ الْمَسَائِلِ مُقْبُولَتَانِ عَلَى السَّوَاءِ، وَأَنَّ كِلَا مَنَهُمَا غَيْرُ خَاضِعٍ لِأَيَّةِ ضَرُورَةٍ عَقْلِيَّةٍ.

(١) النجاة، ص ٢٩.

## الفصل الثامن

### نفسيات ابن سينا

دراسة النفس والعقل عند ابن سينا — نظرية الإدراك  
الحسي عند الشيخ الرئيس — قوى الصورة ، والمفكرة ،  
والوهم ، والحافظة — العقل الفعال والموجودات والمقولات  
— خلود النفس ونتيجة ذلك لروحانيتها .



يتألف من علم النفس لدى ابن سينا بناءً رائعاً جيداً متيناً جيداً فينبو  
جديداً وفقَّ الترتيب الذي تنبَّحُ، وأقصدُ بذلك أنه لا يُلغى تماماً بجميع  
مُميّزاته الجوهرية عند أيٍّ من المؤلفين قَبْلَ ابن سينا ما دامت آثارُ  
الفارابي غيرَ معلومةٍ لدينا بما فيه الكفاية ، وترانا نودُّ القيامَ بعرضٍ عن  
هذا المجموعِ كاملٍ تقريباً حتى نكون مُعَبِّرين تعبيراً صادقاً عن فيلسوفنا .

يَشْتَمِل علمُ النفس عند ابن سينا على دراسة النفس ودراسة العقل ،  
على دراسة هذين العنصرين اللذين لا نُحَسِّن التفريقَ بينهما ، ولكن مع  
أنهما كانا في هذا الدَّور من التعليم السُّكُلَاسِيَّ يُقَدِّمان فَرْقاً واضحاً  
وضوحَ الفرقِ بين الجنس والنوع ، والنفسُ ، إجمالاً ، أولُ ما تَكُونُ  
مجموعةً من الخصائص أو القُوَى المضافة إلى الجسم المادي الذي يَكْمُلُ بها  
ويَصِيرُ فَعَّالاً ، قال ابن سينا : « النَّفْسُ كَالْأَوَّلُ لجسم طبيعي » ،  
وقَبْلَ ذلك قال ابنُ سينا : « إن جميعَ الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية  
تَكُونُ من قُوَى زائدةٍ على الجِسْمِيَّةِ وعلى طبيعة المِزَاجِ »<sup>(١)</sup> ، وإن  
شِئْتُ فَقُلْ إن جميعَ أفعالِ الأجسام الحية تصدُرُ عن خصائصٍ ،

---

(١) النبأ ، ص ٤٣ .

ومما يَدْرِكُ مقدارُ ما تَجْعَلُ به هذه القضية من اتصالٍ وثيقٍ بين مبدأ القوة اللاهوتيِّ ومبدأ الخاصية النفسانيِّ ، ويَخْرُجُ الفعلُ من القوة اللاهوتية على العموم ، وذلك كما تَخْرُجُ أفعالُ الأجسام من قُوَى النفس ، فيُوجَدُ انسجامٌ تامٌّ ، يكاد يَكُونُ ذاتيًّا ، بين المبدأين ، وفضلاً عن ذلك فإنه لا يُوْجَدُ في العربية غيرُ كلمةٍ واحدةٍ للتعبير عن المبدأين ، وهي كلمة « القوة » .

وللنفس النباتية قُوَى ثلاثٌ عند ابن سينا <sup>(١)</sup> : القوةُ الغذائية والقوةُ المنمِيَّة والقوةُ المولدة . قال ابنُ سينا : « القوةُ الغذائية ، وهي القوة التي تُحِيلُ جسماً آخرَ إلى مُشاكلة الجسم الذي هي فيه فتُلْصِقُهُ به بِدَلِّ ما يَتَحَلَّلُ عنه . والقوةُ المنمِيَّة ، وهي قوةٌ تَزِيدُ في الجسم الذي هي فيه بالجسم المُتَشَبِّه في أَقْطَارِهِ طولاً وعَرْضاً وعمقاً متناسبةً للقدر الواجب لِتَبْلُغَ به كماله في النُشْوء . والقوةُ المولدة ، وهي القوةُ التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيهٌ له بالقوة فتَفْعَلُ فيه باستمداد أجسامٍ أخرى تَتَشَبَّهُ به من التَّحَلُّقِ والتَمْزِيجِ ما يصير شبيهاً به بالفعل » .

وكان إخوان الصفا قد عَدُّوا سبعَ قُوَى للنفس الحيوانية ، فكان منهاجُ هؤلاء المُؤَطَّنِينَ أَقْلَ بساطةً في هذه النقطة من منهاج العالم ، وقد يَكُونُ لنا هذا سبباً للاعتراف هنا بوجود قوةٍ للتكثيف في ابن سينا يَظْهَرُ أنها إحدى المزايا المهمة في أهمِّ فلاسفة العرب ، وإليك قُوَى النفس النباتية في مذهب إخوان الصفا <sup>(٢)</sup> : « قُوَى النفس النباتية سبعٌ ، وكلُّ قوةٍ من هذه تَفْعَلُ شيئاً خلافاً ما تَفْعَلُ القوةُ الأخرى ، وهذه القوى هي : القوة

(١) النجاة ، ص ٤٣ .

(٢) رسائل إخوان الصفا ، طبعة ديتريسي ، ص ١٤٢ . (مع تصرف قليل جداً في العبارة الأصلية) .

الجاذبة ويقوم فعلها على جذب عصارات الأركان الأربعة ومصّبها لطينها وما فيها من الأجزاء المشاكلة لنوع نوع من أصول النبات ، والقوة الماسكة وتُمسِكُ لها ذلك ، والقوة الماضمة وتُنْضِجُ لها ذلك ، والقوة الدافعة وتدفع ذلك إلى الأطراف ، والقوة الغازية وتُعْذِّي النبات ، والقوة النامية وتقوم بإتمام النبات وزيادته ، والقوة المصورة وتُصَوِّرُ النبات بأنواع الأشكال والأصباغ .

وتقوم خصائص النفس الحيوانية على كَوْنِها تُدْرِكُ الجزئيات وتتحرك بالإرادة ، وهي في الحيوانات تتَّصِلُ بالنفس النباتية ، وتتصف النفس العاقلة ، المتصلة في الإنسان بالنفس النباتية والنفس الحيوانية ، بإدراكها الأمور الكلية وبأنها تَفْعَلُ بالاختيار ، وتتصف النفوس الحيوانية والعاقلة بخصائص الإدراك وخصائص الفعل ، وتتألف من دراسة الثانية نظرية التأثيرات التي لم يُفَصِّلْها ابن سينا كثيراً ، وتتألف من الأولى ، في النفس الحيوانية ، نظرية الإدراك ، وفي النفس العاقلة ، نظرية العِلْمِ ، وهذا ما سنُحَسِّنِي به .

ولا يَغِيبُ عن البال ، لِحُسْنِ فَهْمِ نظرية إدراك الحِسِّ والعلم العقلي في هذا المذهب ، أمرُ التَّرتيبِ العامِّ لرَسْمِ جميع هذه الفلسفة الذي هو رسمٌ على درجات ، فمواليدُ النبات والحيوان والإنسان مُنْصَدَّةٌ فيه على درجات الموجودات مستندة في الأسفل إلى مَوَلِيدِ المَعْدِنِ وإلى المادة متصلة في الأعلى بالمولود الملائكيّ وعالمِ الروح ، ويتألف من الخواصِّ الجوهرية لأنواع النفس الثلاثة تَدْرُجُ بِمَدِّ من حياة النباتات غير الشاعرة حتى فَعَالِيَةِ الإنسان الحرة العقلية ، وقد نُظِّمَ علمُ النفس ، بمصر المعنى ، وَفَقَّ مبدأ التلرج هذا ، وإذا ما وَقَعَ تناولُ النفس الحيوانية

والإنسانية معاً وُجِدَ أنهما تعرّضان سلسلةً من القوى سائرةً من التي تُعطِي الإحساس الجاني حتى التي تقوم غايتها على الإشراق الصوفي .

وليداً تكون في أسفل النفس الحيوانية قوى الحواس الأولى ، وتكون فوق هذه القوى من القوى ما يُمسِك المعطيات المحسوسة ويجمّعها ويُفسّرُها على وجه مباشر ، قال ابن سينا محدثاً عن الروح الحيوانية<sup>(١)</sup> : « إن القوة المدركة تنقسم قسمين ، فإن منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل » ، فأما المدركة من خارج فتشتمل على الحواس ، والمدركة من داخل فتشتمل على الذاكرة والخيال وعلى درجة أولى من التأمل .

وتوجد حواس خمس وهي التي يعرفها العوام ، وذلك ما لم يُفصل عند ثمان حواس ، وذلك بتقسيم حاسة اللمس إلى أربع على الوجه الآتي ، قال فيلسوفنا<sup>(٢)</sup> : « يشبه أن تكون هذه القوة لا نوعاً واحداً ، بل جنساً لأربع قوى مُنبثّة معاً في الجلد كلّ ، فالواحدة حاكّة في التضاد الذي بين الحار والبارد ، والثانية حاكّة في التضاد الذي بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكّة في التضاد الذي بين الصلب واللين ، والرابعة حاكّة في التضاد بين الحشيش والأملس » ، وقد درّس ابن سينا طريقة قيام الحواس بوظائفها ، غير أن هذا التحليل ، الذي يتعلّق بالتاريخ الطبيعي أكثر مما بالفلسفة ، ليس ذا فائدة كبيرة على ما أرى ، فيكتفي ، والحالة هذه ، أن نلخص ، على سبيل المثال ، ما قاله عن حاسة البصر<sup>(٣)</sup> :

(١) النجاة ، ص ٤٤ .

(٢) النجاة ، ص ٤٤ .

(٣) يحوي النجاة (ص ٤٤) مطلباً خاصاً من حاسة البصر .



ظنَّ قومٌ أنَّ البصرَ يَخْرُجُ من شيءٍ يُسمَّى شُعاعاً فيُلاقِي المُبْصَرَ  
ويأخذ صورته من خارجٍ ، ويقول آخرون إنَّ البصرَ إذا كان بينه وبين  
المُبْصَرِ شَتَّافٌ بالفعل ، وهو جسمٌ لا تَوْنٌ له متوسطٌ بينه وبين البَصَرِ ،  
تأدَّى شَبَحُ ذلك الجسمِ ذي اللونِ الواقعِ عليه الضوءُ إلى الحَدَقَةِ فأدركه  
البصرُ ، فهذه النظريةُ الثانيةُ تَبْدُو لنا في هذه الأيامِ معقولةً جيداً على ما  
فيها من غموضٍ ، وقد قَنَدَ ابنُ سينا أُولَى النظريتينِ بدقةً ، فقد قال ،  
بين أمورٍ أخرى ، إنَّ الشُعاعَ الذي يَخْرُجُ من البصرِ إذا لم يَكُنْ جسماً  
فإنه لا يُمْكِنُ أن يَطْبُقَ عليه مبدأُ الحركةِ الطولانيةِ ، وإنه إذا كان جسماً  
فإنه يَكُونُ ، حين يَلَاقِي كُرَّةَ التَّوَابِتِ ، جسماً عظيماً جداً خارجاً  
من البصرِ الذي هو جسمٌ صغيرٌ ، ويُسَلِّمُ فيلسوفنا بأنه يُوْجَدُ في الرؤيةِ  
شَبَحٌ للشيءِ يَرُدُّ بالنورِ إلى الباصرةِ ، بَيِّنَدَ أنه لا يُعَيَّنُ هذه النظريةُ  
أَكْثَرَ مما فَعَلْنَا آنفاً ، وهو ، في رسالةِ النفسِ التي نشرها لَتَنْدَوِرْ<sup>(١)</sup> ،  
يَعزُّو الرأيَ الذي يَرْضاه إلى أرسطو ، وَيَعزُّو الرأيَ الأولَ الذي يَرَفِضُ  
إلى أفلاطون .

ولإذا نُظِرَ إلى الأمرِ بوجهٍ عامٍّ وَجِدَ أن موضوعَ نظريةِ الإدراكِ  
الحِسِّيِّ كما يأتي<sup>(٢)</sup> : « إدراكُ الشيءِ هو أن تَكُونُ حقيقتهُ مُتَمَثِّلَةً عندَ  
المُدْرِكِ » ، فصورةُ الشيءِ المُدْرَكِ هي في المُدْرِكِ ، ومع ذلك فإن هذا  
المذهبَ هو عَيْنُ مذهبِ الإدراكِ العقليِّ تماماً .

والإليك مسألةٌ تنشأ عن ذلك بحكم الطبيعة ، وهي : كيف تُحْفَظُ

(١) رسالة النفس لابن سينا ، ١٨٧٠ ، ص ٣٠٢ .

(٢) الإشارات ، ص ١٢٣ .

هذه الصور المُرسَّلة إلى الأعضاء ؟ فالجوابُ العامُّ هو ، من حيث المحسوسات ، كَوْنُ الصُّورِ تَأْتِي إلى الحسِّ المشترك ، فهناك تَكُونُ الصور في متناول مُخْتَلِفِ القُوَى التي تُعَانِي بها سلسلة من الأعمال ، ولا تَقِفُ نظرية ابن سينا طويلاً عند الحسِّ المشترك أكثرَ مما تَقِفُ الإدراكات المحسوسة ، وليس لهذا الحسِّ نفسه دَوْرٌ مُعَيَّنٌ تماماً ، وهو لا يكاد يكون قوةً ، وهو ليس له غيرُ وظيفةٍ إدارية ، أي مثُلُ مكتبٍ مركزيٍّ تَمَرُّ منه الإدراكاتُ التي تأتي من الخارج قَبْلَ أَنْ تُنْضَجَ بِقُوَى الباطن . وأما من حيث الموضع التشريحيُّ فإنَّ آلةَ الحسِّ المشترك هو الروحُ المنتشرُ في الجهاز العصبيِّ ، ولا سيما في قسم للدماغ المُقَدَّم<sup>(١)</sup> ، وقد صِفَتْ مواضعُ القُوَى كهذه القُوَى نفسها .

وليس رَسْمُ قُوَى النفس الحيوانية التي تؤثر ، داخلاً ، في مُعْطِيَّاتِ الحواسِّ ثابتاً عند فلاسفة العرب ، ولا سيما كُتُبُ ابن سينا ، على الإطلاق ، وقد درس لِنَدَاوَرُ قسماً من هذه الفروق<sup>(٢)</sup> ، ولنا بهذا ما لا نُعَسِّرُ به على أنفسنا ، فلا نُقَدِّمُ هنا غيرَ الرَسْمِ الذي نَحْكُمُ بأنه أكثرُ ما يَكُونُ وضوحاً ، وفضلاً عن ذلك فإنَّ شأنَ هذه القُوَى المتبادلِ هو من الدقة بحيث لا يُحَدِّدُ ، وهي تَقُومُ معاً بإحداثِ عملٍ تجريديٍّ ناقصٍ في مُعْطِيَّاتِ الحواسِّ ، وذلك من غيرِ تجريدها من المادة تماماً ، وهذا ما هو

(١) الإشارات ، ص ١٢٤ .

(٢) لِنَدَاوَرُ ، المصدر نفسه ، ص ٤٠٣ ، — لقد درس لِنَدَاوَرُ في تطبيقاته جميع الصلات بين نظرية ابن سينا ونظرية أرسطو ، وإنَّا نحيلُ القارئ إلى هذه الملاحظات التي تثبت أن قُوَى النفس عند ابن سينا لا تطابق قُوَى النفس عند أرسطو ، وما نسميه الوهم يطابق « الإشاعة » مطابقة جزئية ، ويحمل لِنَدَاوَرُ المفكرة مقابلة للقوة المنطقية ، وتقابل المتخيلة القوة الخيالية ، ومن الصعب أن يوصلَ نهائياً إلى صلات ثابتة في هذا الموضوع المتحرك .

خاصّ بالعقل ، وهي تقوم أيضاً بجمعها للحواسّ بنوعٍ من التركيب الخياليّ من غير ان يكون شأن الخيال قد جليّ تماماً ، ومن غير أن يكون للخيال في ذلك وجود بيّن لا التباس فيه ، وذلك خلافاً كونها تحفظ نتائج هذا التجريد وهذا التركيب كما تصنع الذاكرة .

ويمكن أن يبيّن أن هذه القوى الباطنية أربع ، وهي : المصورة والمفكرة والوهم والحافظة أو الذاكرة .

فالمصورة هي خزانة ما تتركه الحواسّ ، وهي تحفظ الصورة المحسوسة التي تتخلّص جزئياً من أحوال الأيّن والوضع والكمّ والكيف ، وذلك بعد أن ينقطع الشيء المحسوس عن التأثير في الحواسّ ، فالقطرة التي تسقط والنقطة المشتعلة التي تدور بسرعة تجعلنا نشاهد خطاً مستقيماً سائلاً أو دائرة نار<sup>(١)</sup> ، ولذا فنحن ندوم على رؤية الشيء في مكانٍ عاد لا يكون فيه ، وبذلك يوجد حادث حفظ الخيال في الدرجة الأولى من الذاكرة ، ومع ذلك فإن شأن المصورة الذاكريّ أوسع مدى ، لا ريب ، مما يرى وفقّ هذا المثال ، ففي مكانٍ آخر قال ابن سينا<sup>(٢)</sup> إن للماء قوة تقبّل الخيال ، لا حفظه ، وتتلقاه الحاسة على هذا الوجه ، ولكن لا بدّ من وجود قوة أخرى لحفظه ، وهذه القوة هي المصورة ، وإذا ما استعمل من التباير ما هو أقرب إلى ما بعد الطبيعة<sup>(٣)</sup> يرى أن الصورة المحسوسة عند انزعاجها من المادة التي تحتلها في الحقيقة ، لا تزول

---

(١) الإشارات ، ص ١٢٤ .

(٢) النجاة ، ص ٤٥ ، راجع الإشارات ، ١٢٢ .

(٣) النجاة ، ص ٤٧ .

دُفْعَةً ، وهذا ما يَجْعَلُ كُلَّ عِلْمٍ مُسْتَحِيلًا إِلَى الْأَبَدِ ، وَإِنَّمَا تُحْفَظُ مُجَرَّدَةً مِنَ الْمَادَّةِ ، إِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا مِنْ جَمِيعِ لَوَاحِقِ الْمَادَّةِ ، وَذَلِكَ فِي قُوَّةٍ هِيَ الْمَصَوِّرَةُ ، وَقَدْ سُمِّيَتْ هَذِهِ الْقُوَّةُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ بِاسْمِ يَدُنِهَا مِنَ الْخَيَالِ (فَنْطَاسِيَا) <sup>(١)</sup> وَقَالَ ابْنُ سِينَا فِي عِبَارَةٍ أُخْرَى <sup>(٢)</sup> : « الشَّيْءُ قَدْ يَكُونُ مَحْسُوسًا عِنْدَمَا يَشَاهَدُ ، ثُمَّ يَكُونُ مُتَخَيَّلًا » ، وَلِهَذَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْرِضَ الْمَصَوِّرَةَ ، كَمَا هُوَ مُجْمَلُ الْقَوْلِ ، مِثْلَ دَرَجَةٍ جَنِينِيَّةٍ لِلدَّاكِرَةِ وَالْخَيَالِ ، وَقَدْ جُعِلَ مَكَانُ هَذِهِ الْقُوَّةِ فِي التَّجْوِيفِ الْمُقَدَّمِ مِنَ الدِّمَاغِ .

وَأُنْبِئَتْ الْمَصَوِّرَةُ بِقُوَّةٍ تَشَابَهَ جَنِينًا لِلْعَقْلِ ، وَإِنْ كَانَ يَجِبُ إِلَّا يُنْذَى أَنَهَا لَيْسَتْ سَوَى قُوَّةٍ حَيَوَانِيَّةٍ كَجَمِيعِ هَذَا الْجَمْعِ مِنَ الْقُوَى ، وَتُسَمَّى هَذِهِ الْقُوَّةُ «مُفَكِّرَةً» ، كَمَا تُسَمَّى «الْمُتَخَيِّلَةُ» ، وَ«الْمُقَلِّدَةُ» أَيْضًا ، وَيَقُومُ شَأْنُ الْمُفَكِّرَةِ ، السَّيِّءُ التَّحْدِيدِ ، عَلَى إِحْدَاثِ أَوَّلِ عَمَلٍ ، كَثِيرٍ التَّعْقِيدِ أَيْضًا ، فِي التَّجْرِيدِ وَالْجَمْعِ وَالضَّمِّ والتَّعْمِيمِ حَوْلَ مُعْطَيَاتِ الْحَوَاسِّ الَّتِي حَفِظَتْ بِالْمَصَوِّرَةِ ، فَالْمُفَكِّرَةُ تُعِدُّ الْمَفْهُومَاتِ الَّتِي تَأْتِي نَخْدَمَةُ الْقُوَّةِ التَّالِيَةِ ، أَيْ الْوَهْمِ ، لِتَكُونِ ضُرُوبَ حُكْمِهِ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَلْيُعْلَمَنَّ أَنَّ مَفْهُومَاتِ الْمُفَكِّرَةِ لَيْسَتْ أَفْكَارًا بِالْحَقِيقَةِ ، كَمَا أَنَّ أَحْكَامَ الْوَهْمِ لَيْسَتْ أَحْكَامًا عَقْلِيَّةً ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي تَوَثَّرُ فِيهَا هَذِهِ الْقُوَى لَيْسَتْ كَلِمَاتٍ ، بَلْ جُزْئِيَّاتٍ مُسْتَخْلَصَةٌ اسْتِخْلَاصًا نَاقِصًا جِدًّا عَنْ أَحْوَالِ الْمَادَّةِ وَمَرْكَزِ الْمُفَكِّرَةِ هُوَ فِي الْقِسْمِ الْمُقَدَّمِ مِنَ تَجْوِيفِ الدِّمَاغِ الْأَوْسَطِ قَرِيبًا مِنَ الْوَهْمِ .

(١) رَاجِعِ الْإِشَارَاتِ ، ١٢٤ ، وَمَعْنَى «الْخَيَالِ» فِي «التَّعْرِيفَاتِ» كَمَا نَقَلَهُ لَرِيغَنَّاغْ فِي الْمَجْمَعِ الْعَرَبِيِّ اللَّاتِينِيِّ .

(٢) الْإِشَارَاتُ ، ص ١٢٢ .

وللثوبهم ، ومكانه في القسم المؤخر من تجويف الدماغ الأوسط ،  
 قوة جسمه ، في ضروب من الأحكام ذات العمومية ، مفاهيم مجردة  
 تجرّداً غليظاً بمفكرة معطيات الحواس ، ولغة القوة ، التي هي قوة  
 مسيطرة على النفس الحيوانية كما هو واضح ، شأن كبير وأهمية عظيمة ،  
 فهي تطابق ، تقريباً ، كما هو مجمل القول ، ما نسميه بالفريزة في  
 الحيوان ، وهي تشتمل في الإنسان على مجموعة الآراء والمشاعر والمبتهرات  
 التي تولدُ فينا بفعل التجارب الابتدائية أو الاندفاعات اللاشعورية ، وكنا  
 نودُّ أن نسميها تسمية مجردة لو لم نخشَ صدم الاصطلاح  
 السكّلامي القائل : « العقل الحيواني » . وإذا ما استخلصنا مثلاً من كتب  
 ابن سينا وجدنا للشاة إدراكاً للذئب خاص ، وهذا الإدراك هو عند  
 هذا الفيلسوف ، كما أفترض ، نوع من الصورة المحسوسة أو تسمت  
 ارتساماً غليظاً في نفس الشاة بالقوة المفكرة<sup>(١)</sup> ، وأما الوهم فيولّد ،  
 في صدد هذا المفهوم ، مشاعر أقلّ مشابهة للأحكام العقلية مما للاندفاعات  
 الطبيعية تحدّرُ بها الشاة ، فيما تحدّرُ به ، عندما ترى الذئب كيما  
 تفرّ ، ومثّل ذلك حال الرجل الذي يشعُر بضرورة معاملة الصبي  
 برفق حينما يراه ، وذلك قبل كل تعقّل<sup>(٢)</sup> .

وقد أكمل مجموع هذه القوى بقوة رابعة ، وهي : « الحافظة ،  
 أو الذاكرة » ، التي تحفظ ما ينضج بالوهم من أحكام ، ومركز الذاكرة  
 هو في القسم المؤخر من الدماغ .

(١) الإشارات ، ص ١٢٤ : « مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك  
 الكيش معنى في النجبة غير محسوس ، إدراكاً جزئياً تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده » .  
 (٢) النجاة ، ص ٤٥ .

واليك سطوراً اقتطفناها من « النجاة » يُمكنُ أن يُنقَعَ بها مثلَ قطعةٍ لتسويغ النظرية التي عرّضناها ، وذلك مع تقديمها إجمالاً ، حولَ هذه النقطة الغامضة بعض الغموض ، عن وجود ضروبٍ من الأفكار العامة في النفس الحيوانية ، قال ابن سينا<sup>(١)</sup> : « الحسُّ ( الخارج ) يأخذُ الصورةَ عن المادة مع لواحقها ( الآئِن والوَضْع والكمُّ والكيف ) ... وأما الخيال فإنه يُبَرِّئُ الصورةَ عن المادة تبرئةً أشدَّ ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يَحْتَاجُ في وجودها فيها إلى وجود مادة ، ( كما كان ذلك ضرورياً للإدراك بالحسِّ الخارج ) ، لأن المادة وإن غابت أو بطلتْ فإن الصورة تَكُونُ ثابتةً الوجود في الخيال ، إلاَّ أنها لا تَكُونُ مجردةً عن اللواحق المادية ، فالحسُّ لم يُجَرِّدْها عن المادة تجرّيداً تاماً ، ولا جَرَّدَها عن لواحق المادة ، وأما الخيالُ فإنه قد جَرَّدَها عن المادة تجرّيداً تاماً ، ولكنه لم يُجَرِّدْها التَّبَتَ عن لواحق المادة ، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة ... وأما الوهمُ فإنه قد تَعَدَّى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد ، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية ، وإن عرَّضَ لها أن تَكُونُ في مادة ... وأما الخيرُ والشرُّ والموافقُ والمخالف وما أشبه ذلك فهي أمورٌ في أنفسها غيرُ مادية ( لأنها من المعقولات ) ، وقد يَعرِّضُ لها أن تكون في مادة .. والوهمُ إنما يَنَالُ ويُدْرِكُ أمثالَ هذه الأمور ... فهذا النَّزْعُ أشدُّ استقصاءً وأقربُ إلى البساطة من النَّزْعين الأولين ، إلا أنه ، مع ذلك ، لا يُجَرِّدُ هذه الصورة عن لواحق المادة » ، والعقلُ وحده هو الذي يُدْرِكُ الصورةَ المُجَرَّدةَ عن المادة وعن جميع لواحقها .

• • •

وقد قدّمنا نظرية العقل عند الكلام عن الفارابي ، فإذا عدّنا إليه هنا بإيجاز فليكن لنا نقطعٌ وحدةً عرضنا ، وذلك فضلاً عن ملاحظتنا أن هذا المذهب هو من أهمّ جميع ما في هذه الفلسفة وأبرز ما تنطوي عليه وأجمل ، وأن الوجه الذي يعرضه به ابن سينا يختلف به بعض الاختلاف عن سلكه .

قال ابن سينا نقلاً عن الفارابي ، ولكن من غير أن يدّكره : « الحسُّ هو عالمُ الخلق ، والعقل هو عالمُ البدء ، وأما الذي هو فوق الاثنين فلا يدركه الحسُّ ولا العقل » ، ويُقسَّمُ العقلُ أو النفسُ الناطقة (العاقل) إلى عقلٍ عمليٍّ وعقلٍ نظريٍّ كما كنا قد أشرنا إليه ، فأما الأول فهو القوةُ المحركة التي تسيطر على الفعل ، وهو على اتصالٍ بما هو تحته أي بالعالم الحيواني الذي يجبُ أن يبين عليه ، وأما الثاني فهو القوةُ المحركة التي تُطلقُ عليها اسمُ العقلِ حصراً ، وهو على اتصالٍ بما هو فوقه ، أي بالمبادئ العليا التي يجبُ أن يخضع لها ، وليُعلم ، دائماً ، ما وجهتها إليه نظراً قرائنا من ترتيبٍ مدوّج .

ويُقسَّمُ العقلُ النظريُّ بدوِّره إلى سلسلةٍ مُرتَّبةٍ من العقول الخاصة نُظِّمَتْ وظائفها وفقَ مفهوم ما بعد الطبيعة في القوة والفعل ، وذلك وفقَ ما كان الفارابيُّ قد علّمنا إياه سابقاً ، فموضوعُ المذهب يقوم على تناول العقل في حال القوة وجعله يتقل إلى الفعل ، وكان الفارابيُّ قد اتَّخَذَ في هذا السبيل ثلاثَ مَرّاقٍ موضوعَةٍ في نفس الإنسان أقام فوقها العقلَ الفعّال خارجَ النفس ، وأما ابن سينا فقد قال بأربع مَرّاقٍ لحَمَّ بها من عقلٍ عقلاً خفياً كان سلكه قد تركه خارجَ هذه النظرية قليلاً ، وهو لم يغفل عن إضافة العقل الفعّال إلى هذه العقول الخمسة .

واليك كيف يَنْبَغُ فيلسوفنا<sup>(١)</sup> :

تُوجَدُ للقوة ثلاثة أنواع ، فالأول هو قوةٌ للاستعداد المُطلَق الذي لا يَخْرُجُ منه شيء إلى الفعل ، وهذه كقوة الصبي على الكتابة ، وهذه هي القوة المادية ، ثم تَكُونُ القوة استعداداً قريباً من الفعل ، ولكن من غير أن يتحقق هذا الفعل لعدم وجود الواسطة أو المعرفة ، وذلك كقوة الصبي على الكتابة إذا كان لا يَعْرِفُ شيئاً أو كان القلم غير موجود ، وتُسَمَّى هذه القوة قوة «ممكنة» ، ويسمى آخرون «ملكة» ثم يَكُونُ الاستعداد تاماً ، ولا يُعْزِزُهُ غير الإرادة ، وذلك كالقدرة على الكتابة لدى الكاتب عندما تكون عنده وسائله ، ويُسمَّى ابن سينا هذه القوة «ملكة» ، ويسمى آخرون «كمال قوة» ..

والواقع أنه كما يُوْجَدُ ثلاث أحوال للقوة يُوْجَدُ للعقل ثلاث أحوال ، والعقل ما قلنا إنه خاصية أو قوة في الأساس ، فالأولى هي العقل الميولاني الذي ليس سوى إمكان مُطلَقٍ للعلم ، ويَصْرَحُ الفيلسوف بأنها سميت هَيُولَانِيَّة تشبيهاً بالميول الأولى التي ليست سوى إمكان مطلق لتَقَبُّلِ الصُّور ، وهي من عِلْمِ النفس على أساس ما بعد الطبيعة ، والحال الثانية هي العقل الممكن أو «العقل بالملكة» الذي يَكُونُ بالفعل بالنسبة إلى السابق ، وذلك لأنه يَحْصُلُ على أشياء كالحقائق الأولية الضرورية مثل كَوْنِ الكلّ أعظم من الجزء وكَوْنِ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ولا تَجِدُ هاتين الدرجتين في الفارابي ، والدرجة الثالثة هي

---

(١) كتب ما يأتي وفق «النجاة» حل المخصوص ، ٤٥ ، فصل في القوة النظرية ، راجع الإشارات ، ١٢٨ .



درجةُ العقل الذي يَكُونُ في حال الاستعداد التامّ والذي يُمكنُ أن  
تَحْصُلُ فيه في كلِّ وقتٍ صُورُ المعقولات المكتسبة بعد الحقائق الأولية .  
وتُسَمَّى هذه الدرجة «العقل بالفعل» وإن كان لا يزال بالحقيقة درجة  
«العقل بالقوة» العليا .

وبما أن العقل يكون مستعداً على هذا الوجه فإن قوة إدراك الصور  
تَتَحَقَّقُ فيه ، ويتحوَّل هذا العقل إلى ما يجب أن يُسمَّى «العقل بالفعل»  
ضبطاً ، ولكن الاصطلاح الناقص يُطْلَقُ عليه اسم «العقل المستفاد» .

ويَضَعُ ابنُ سينا قُوَّةَ هذه الدرجة من العقل حالاً ثالثةً مشتركةً  
بين عددٍ قليلٍ من الناس ، وهي ما يُسمِّيها «العقل القدسي» ، فهذا  
العقل يَعْرِفُ الأشياء مباشرة ، وبه يُدْخَلُ في التصوف .

وقد يُسرِّ القارئُ بالاطلاع على المقارنة الآتية المقتطفة من «الإشارات»  
والتي تُفسِّرُ فيها أحوالُ هذه العقول المتتابعة ، قال ابن سينا<sup>(١)</sup> : « ومن  
قُوَّةِ النفس ما لها بِحَسَبِ حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلٌ بالفعل  
فأولُّها قُوَّةٌ استعداديةٌ لها نحو المعقولات ، وقد يُسمِّيها قومٌ «عقلاً  
مَيُولَئياً» ، وهي المشكَّاةُ ، وتَتَلَوَّها قُوَّةٌ أخرى تَحْصُلُ لها عند  
حصول المعقولات الأوَّلِ لها ، فتَنَهَّيَاُ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة ،  
وهي الشجرة الزيتونة إن كانت أضعفَ ، أو بالحدس ، فهي زيتٌ ،  
أيضاً ، إن كانت أقوى من ذلك ، فتُسَمَّى «عقلاً بالملكة» ، وهي  
الزجاجة ، والشريفةُ البالغةُ منها قُوَّةٌ قدسيةٌ يكاد زيتُها يُضَيِّءُ ولو لم

---

(١) الإشارات ، ص ١٢٦ .

تَمَسَّسَهُ نَارٌ ، ثُمَّ يَحْصِلُ لَهَا بَعْدَ ذَلِكَ قُوَّةٌ وَكَمَالٌ ، أَمَّا الْكَمَالُ فَأَنْ تَحْصِلَ لَهَا الْمَقُولَاتُ بِالْفِعْلِ مُشَاهِدَةً مُتَمَثِّلَةً فِي الدَّهْنِ ، وَهُوَ نُورٌ عَلَى نُورٍ ، وَأَمَّا الْقُوَّةُ ، فَأَنْ يَكُونَ لَهَا أَنْ تُحْصَلَ الْمَقُولُ الْمُكْتَسَبُ الْمَقْرُوعُ مِنْهُ كَالْمُشَاهِدَةِ شَاءَتْ مِنْ غَيْرِ اخْتِقَارٍ إِلَى اكْتِسَابِ ، وَهُوَ الْمَصْبَاحُ ، وَهَذَا الْكَمَالُ يُسَمَّى «عَقْلاً» مُسْتَفَاداً ، وَهَذِهِ الْقُوَّةُ تُسَمَّى «عَقْلاً» بِالْفِعْلِ ، وَالَّذِي يَخْرُجُ مِنَ الْمَلَكَةِ إِلَى الْفِعْلِ التَّامِّ ، وَمِنَ الْهَيُولَانِيِّ أَيْضاً إِلَى الْمَلَكَةِ ، فَهُوَ «الْعَقْلُ الْفَعَّالُ» ، وَهُوَ النَّارُ .

وَالْعَقْلُ الْفَعَّالُ فِي مَذْهَبِ ابْنِ سِينَا عَيْنُ الدَّوْرِ الَّذِي لَهُ فِي مَذْهَبِ الْفَارَابِيِّ ، قَالَ مَوْلَانَا : «مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْعَقْلَ بِالْقُوَّةِ لَا يَخْرُجُ إِلَى الْفِعْلِ إِلَّا بِسَبَبِ وَجُودِ عَقْلٍ بِالْفِعْلِ دَائِماً» ، وَكُلُّ نَوْعٍ مِنَ الْإِدْرَاكِ أَوْ الْعِلْمِ يَقَعُ عَلَى ارْتِسَامِ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْفَاعِلِ ، وَالْوَاقِعُ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَ الْمَحْسُوسَةَ أَوْ الْمَقُولَةَ لَا تَكُونُ أَمَامَ الْفَاعِلِ دَائِماً ، فَيَجِبُ حِفْظُهَا فِي مَوْضِعٍ مَا ، وَتَحْفِظُ الصُّورَ الْمَحْسُوسَةَ فِي الذَّاكِرَةِ ، وَلَكِنْ الصُّورَ الْمَقُولَةَ الَّتِي لَا يُمْكِنُهَا الْاسْتِقْرَارُ إِلَّا فِي جَوْهَرٍ لَا جِسْمِيٍّ ، مَا دَامَ مَفْرَضاً خَرُوجُهَا مِنْ عَقْلِنَا ، لَا يُمْكِنُ أَنْ تُلْقَى فِي غَيْرِ جَوْهَرٍ خَارِجٍ عَنَّا ، وَهَذَا الْجَوْهَرُ هُوَ عَقْلٌ بِالْفِعْلِ ، وَمَتَى اتَّصَلَتِ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ بِهِ أَدْرَكَتِ الصُّورَ الْمَقُولَةَ فِيهِ ، أَوْ هَذِهِ أَوْ تِلْكَ الصُّورَ مِنْ هَذِهِ الصُّورِ وَفَقِيَ اسْتِعْدَادَهُ ، «وَلَا تُدْرِكُ النَّفْسُ الْعَاقِلَةَ شَيْئاً إِلَّا بِاتِّصَالِهَا بِالْعَقْلِ الْفَعَّالِ» (١) .

وَنَاهِضُ ابْنِ سِينَا الْفَلَّاسِفَةَ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ النَّفْسَ ، بِاتِّصَالِهَا بِالْعَقْلِ الْفَعَّالِ ، تَصِيرُ هَذَا الْعَقْلَ نَفْسَهُ ، فَقَدْ لَاحِظْتُ أَنَّ هَذَا يَجْعَلُ الْعَقْلَ

(١) الْإِشَارَاتُ ، ص ١٧٩ .

الفعّال قابلاً للتجزؤ ما دامت النفسُ متحدة بأحد أقسامه ، أو أن هذا يقتضِ النفسَ الكاملةَ حائزةً لجميعِ العقولات ولقد فتّد من قبَلُ هذا الرأيَ على الوجه الآتي ، وهو : أن النفسَ ، إذ تشتملُ على صورةٍ ، تصيرُ إياها ، وقد سأل : ما يُفكّرُ في أمر النفسِ إذا ما اشتملت على ( ب ) بعد اشتغالها على ( أ ) ؟ أتصيرُ نفساً أخرى ، أم إنه يستحيل عليها أن تشتمل على ( ب ) عقب اتصالها بـ ( أ ) ؟

وفي نظرية ابن سينا أن وظيفةَ العقل الخاصة هي إدراكُ الكليات ، وأن وظيفةَ الحواسِّ هي إدراكُ الجزئيِّ ، غير أن دراسةَ الكليات عند هذا الفيلسوف لا تؤدي إلى نظريةٍ مستقلة ، وإنما تظهرُ هذه النظريةُ مثلَ تابعةٍ في مواضعٍ كثيرةٍ من فلسفته ، وقد لقيناها في المنطق ، وسنلقاها في ما بعد الطبيعة حيث ألحقتُ بنظرية العِلل ، وأمّا هنا ، في علم النفس ، فنستطيع استنباطها من جميع ما قلناه عن الحواسِّ والعقل .

والمعقولاتُ موجودةٌ ، وقد وُحِّدَ هذا تكراراً في كلام ابن سينا والفارابي ، وهذه المعقولاتُ تختلط بالكليات كما هو حاصلُ القول ، ويقول ابن سينا في مكان ما<sup>(١)</sup> إن العاميَّ يتصوّرُ أن الموجودَ هو المحسوسُ وأنه لا وجودَ لغير المحسوس ، فيكفي ، والحالة هذه ، أن يُنعمَ النظر قليلاً ليرى بطلانَ هذا الاعتقاد فخذُ مثلاً حدّاً مُجرّداً بحداته ، كحدِّ الإنسان مثلاً ، تجدّه يطبّق على شيئين محسوسين : زيد وعمر ، وهذا الحدُّ إما أن يدرك بالحواسِّ أو لا يدرك ، فإذا ما أدرك بها فيجب أن يكون له ، ككلِّ محسوس ، مكانٌ ووضعٌ وكَمٌّ

(١) الإشارات ، ص ١٢٨ .

وكيفية وجود معينة ، ولكنه يرى أنه ليس له من هذا شيء ، فليس  
 المفهوم الإنسان كمية ولا وضع ولا مكان ولا كيفية خاصة ، ولذا فإن  
 هذا المفهوم ليس محسوساً ، وإنما هو معقول صرف ، وقُلْ مِثْلَ هذا  
 عن جميع الكليات .

والحواس تأتي النفس بالجزئيات التي هي محسوسة ، فتستخرج النفس  
 منها الكليات التي هي معقولات ، ولكنها لا تدركها بالفعل إلا باتصالها  
 بالعقل الفعّال حيث المعقولات قائمة ، وأما الجزئيات فإنها ، فضلاً عن  
 إدراكها بالحواس ، قابلة لإدراك العقل إياها ، لا على أنها جزئيات ، بل  
 على أنها معلولات لعلها . وهنا تتعلق هذه النظرية بما بعد الطبيعة ، ويتألف  
 من هذا الإدراك علم الجزئي الذي هو عمل عقلي لا ينبغي أن يخلط  
 بإدراك الجزئي بالحواس ، وهكذا يكون الأمر وفق مثال في فصل  
 المنطق يكرّره ابن سينا نفسه ، وهو أنه يشعر بالكسوف الخاص في  
 عين الوقت الذي يدرك فيه أنه معلول لحركات النجوم ، ثم إن الكليات ،  
 مع إدراك العقل لها ، تدرك في الوقت نفسه في علاقاتها بمعلولاتها وعللها ،  
 بالكسوف ، على العموم ، يدرك مِثْلَ معلول لتوسط القمر بين الشمس  
 والأرض .

والخلاصة أن الإدراك الحسي هو على أساس جميع أعمال النفس ،  
 ولكن النفس العاقلة ، بعد انتفاعها بالمحسوس كيما تستعد لتقبّل  
 المعقولات في ذاتها ، تنفصل عن الحواس بالتدرج وتقرب ، وفق  
 طبيعتها ، من الحقائق الكلية . وقد أجاد ابن سينا حيث قال (١) : « إن

(١) النجاة ، ص ٥٠ .

النفس ، بعد أن تستعين بالحواس ، تَرْجِعُ إلى ذاتها شيئاً فشيئاً ، أي أنها تَتَخَلَّصُ من المادة مقداراً مقداراً كيما تَرْتَقِيَ إلى أحكام معقولة صيرفة .

ولا مِرَاءَ في جمال هذه النظرية ، ومع ذلك فإنني أرى أن من طبيعتها تَحْرِيسٌ من يقولون بإعادة الأذهان أو المناهج إلى نُطْقٍ مرسومة سلفاً ، وهي تُوفِّقُ ببراعةٍ بين آراء جَرَّتِ العادةُ على عَدَّها متباينةً ، وإلى مثالية أفلاطونية خالصة تمتدُّ هذه النظريةُ التي هي تجريبيةٌ في أولها بما تعطيه الحواس من شأنٍ أساسيٍّ ، فتَكُونُ أرسطوطاليسيةً بهذا ، وذلك لِمَا يوشك العقل الفعال أن يتصل بعالم الأفكار ، ومن الصعب أن يُعيَّن بالضبط مَنْ يَرْجِعُ إليه فَضْلُ هذا التوفيق ، ولا أظنُّ أننا نستطيع أن نشكَّ الآن في قيام جهْدٍ شخصيٍّ في حَقْلِ التوفيق والتنسيق من قِبَلِ فلاسفة العرب على أساس السُّنَنَاتِ الفلسفية ، ويَرْجِعُ النصبُ الوافر من هذا الجهد إلى ابن سينا نفسه مع كلِّ احتمال ، وذلك عَقَبَ سَلَفِهِ العظيم : الفارابي ، وأما السُّنَّةُ التي سار عليها هؤلاء المفكرون فمن الجليِّ أنها طريقة الأفلاطونية الجديدة في الانتخاب .

• • •

ويَجِدُ برهانٌ روحانيةِ النفسِ العاقلةِ لاحتقانه في برهان خطودها ، وهذا ما قدَّمه ابن سينا مع الإفاضة ، وسنحاول عَرَضَ جوهرٍ ما قاله في هذا الموضوع .

لقد اسْتُخْلِصَ أولُ وجهٍ للدليل من شعور النفس المباشر بذاتها ، أو بِقُوَّاتها على الأخص ، ويشابه هذا البرهانُ ذلك الدليلَ الذي يُثَبِّتُ

الاختيار بالشعور به ، ومهما يكن من أمر فإن النفس تُدرك ذاتها الخاصة ، وهي تُدركها بلا واسطة ، وهي لا تخلط هذا الإدراك بالإدراكات الحسية ، ويسأل المؤلف في « الإشارات »<sup>(١)</sup> : « أتوجدُ حالَ يشكُّ الإنسانُ فيها في وجود ذاته الخاصة ولا يكون موقناً بأمره ؟ وليكن الإنسانُ غارقاً في التأمل أو نائماً أو سكراناً فإنه يدرك نفسه ، وافترض أن ذاتك منفصلة عن الكل وأن أقسامها غير مرئية وأن أعضائها غير ملموسة وأنها كالمعلقة في الخلاء تجد أنها تعود لا تشغلُ بالها بأي شيءٍ بخلاف تأكيدها أمر حقيقتها ، وكل يدرك ذاته من غير احتياج إلى أية قوة أخرى ولا إلى أية واسطة ، وكل ما تُدرك كأنه أنت ليس ما ترى ولا ما تلمس ، ولا عضواً من بدئك ، ولا قلبك ولا دماغك ، فالذي تُدرك كأنه أنت ليس المحسوس ولا أي شيء يشابهه .

وقد يُخيلُ إليك ، كما يؤكد ابن سينا ، أنك تُدرك ذاتك بواسطة فعلك ، ولكنك إذا كنت تؤكدُ الفعل فإنك تؤكدُ الفاعل ، وإذا كنت موقناً بفعليتك فإنك تكون موقناً بنفسك مثل فاعل ، لا بطريق الاستنتاج ، بل من قورك ، وإن مبدأ القوى التي تُدرك مجموع عناصر الجسم البشري وتحفظه وتحركه هو ما نُسَميه النفس ، وهو جوهر يتبسط في جسمك كالساق التي تنشر أغصانها ، وهذا الجوهر هو أنت لا ريب .

وفي « النجاة » بيان قوي عن البرهان القائل إن القوة العاقلة تُدرك

(١) الإشارات ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

بلا آلة ، ولهذا البيان قيمةُ برهانٍ ثانٍ ، فقد عاد الأمر لا يدور ، فقط ، حول إثبات كَوْن النفس العاقلة شاعرةً بنفسها مباشرةً ، بل حول كَوْن القوة العقلية «تَتَعَقَّلُ بذاتها ، لا بآلة جسدية» ، «فقول (١) : إن القوة العقلية لو كانت تَعَقِّلُ بالآلة الجسدية حتى يكون فعلها الخاصّ إنما يتمّ باستعمال تلك الآلة الجسدية لكان ينبغي أن لا تَعَقِّلُ ذاتها ، وأن لا تَعَقِّلُ الآلة ، ولا أن تَعَقِّلُ أنها عَقَلَتْ ، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين أنها عَقَلَتْ آلة» .

وعلى العموم تُدْرِك القُوَى ، التي تَعَقِّلُ بآلة ، شيئاً خارجاً عن ذاتها وعن هذه الآلة نفسها ، أجل ، إن إدراك الحواسّ الخاصّ وإدراك قوى النفس الحيوانية الأخرى يتمّ بآلة ، غير أن الحواسّ وهذه القُوَى تُدْرِك أموراً خارجيةً فقط ، وهي لا تُدْرِك آلاتها ولا ماهياتها الخاصة ، والقوة العقلية وحدها هي التي تُدْرِك ماهيتها الخاصة ، ولذا فهي تُدْرِك بلا آلة .

ويقول ابن سينا مواصلاً : «وأيضاً مما يشهد لنا بهذا ويُقنِعُ فيه أن القُوَى الدَرَكَاة بانطباع الصور في الآلات يعرّض لها من إدامة العمل أن تَكِلَ لأجل أن الآلات تُكَلِّها إدامة الحركة وتُفْسِد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها .. والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للتعقل وتصوّرها للأمر الأقوى يُكْسِبُها قوةً وسهولةً قبول لِمَا بَعْدَها (٢) » ، ولو كانت القوة العقلية خاصةً جسمانيةً مشابهةً للأخرى

(١) النجاة ، ص ٤٩ .

(٢) راجع الإشارات ، ص ١٧٦ .

لوجب أن تنضمف بعد سن الأربعين ، أجل ، إنه يعتري أن النفس في دور الهرم وفي بعض الأمراض تنسى ما أدركت ، غير أنه لا قيمة لهذا الاعتراض ، وذلك لأننا ، بعد إثبات كون النفس تحمّل بذاتها ، إذا ما سلّمنا ، زيادةً على ذلك ، بأنها تنقطع عن العمل عندما يعجزها البدن ، لا يمكننا أن نجد في ذلك تناقضاً ولا إشكالاً .

وهناك وجه آخر للإثبات يقوم على بيان أن مكان المقولات جوهر غير عقلي ، ويطبّق هذا الدليل على النفس العاقلة كما يمكن أن يطبّق على العقل النحّال ، فإنّ سينا يقدّمه في « النجاة » على شكل رياضي . نرى من حُبّ الاطلاع نقله ، قال المؤلف <sup>(١)</sup> :

« إن الجوهر الذي هو محلّ المقولات ليس بحسب ولا قائم بحسب على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه ، فإنه إن كان محلّ المقولات جسماً أو مقداراً من المقادير فلما أن يكون محلّ الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم أو يكون إنما يحلّ منه شيئاً منقسماً ، ولست متحمّين أولاً أنه هل يمكن أن يكون طرفاً غير منقسم فأقول إن هذا محال ، وذلك أن النقطة هي نهاية ما لا تميز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هو منتهى إليها حتى يستقيش فيها شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك الخط ، بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها ، وإنما هي طرف ذاتي لِمَا هو بالذات مقدار كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه ما إنه يحلّ فيها شيء إذا كان ذلك الشيء حالاً في المقدار الذي هي طرفه فيقدر به بالعرض ، فكما أنه يتقدّر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة ، ولو كانت

(١) النجاة ، ص ٤٨ - ٤٩ .



النقطة مفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين ، جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه ، وجهة منها مخالفة لها مقابلة فتكون حينئذ منفصلة عن الخط ، وللخط نهاية غيرها يلاقيها ، فتكون تلك النقطة نهاية الخط ، لا هذه ، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد . ويؤدي هذا إلى أن تكون النقط متشافة في الخط إما متناهية وإما غير متناهية ، وهذا أمر قد بان لنا في مواضع أخرى استحالة ، فقد بان أن النقط لا تتركب بتشافعيها ، وبان أيضاً أن النقطة لا يتم لها وضع خاص ، ونشير إلى طرف منها ، فنقول : إن النقطتين حينئذ اللتين يطبقان بنقطة واحدة من جنبتيها إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا يتماسان ، فيلزم حينئذ في البدئية العقلية الأولية أن يكون كل واحد منهما يختص بشيء من الوسطي تماساً ، فتقسم حينئذ الواسطة ، وهذا محال ، وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس ، فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقطة وجميع النقط كنقطة واحدة ، وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط ، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها ، فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع ، وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع . هذا خلف ؛ فقد بطل أن يكون محل المقولات من الجسم شيئاً غير منقسم ، فينتهي أن يكون محلها من الجسم ، إن كان محلها جسماً ، شيئاً منقسماً ، فلننقري صورة معقولة في شيء منقسم ، فإذا فرضناها في الشيء المنقسم انقساماً عرضاً للصورة أن تنقسم ، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزآن متشابهين أو غير متشابهين ، فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ، اللهم إلا أن يكون ذلك الشيء

شيئاً يحصلُ فيهما من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد لا من جهة الصورة ؛ فيكونُ حيثُ للصورة المعقولة شكلٌ ما أو عددٌ ما ، وليس صورةٌ معقولةٌ بمشكلة ، وتصيرُ حيثُ للصورة خياليةٌ ، لا عقليةٌ ... وإن كانا غيرَ متشابهين فلننظرُ كيف يُمكن أن يكون للصورة المعقولة أجزاءٌ غيرَ متشابهة ، فإنه ليس يُمكن أن تكون الأجزاء الغيرُ المتشابهة إلا أجزاءَ الحدِّ التي هي الأجناسُ والفصولُ ، ويلتزمُ من هذا محالاتٌ منها أن كلَّ جزءٍ من الجسم يقبَلُ القسمةَ أيضاً في القوة قبولاً غيرَ متناهٍ ، فيجب أن تكون الأجناسُ والفصولُ بالقوة غيرَ متناهية . وقد صَحَّ أن الأجناسَ والفصولَ الذاتيةَ للشيء الواحد ليست في القوة غيرَ متناهية ، ولأنه ليس يُمكن أن يكونَ توهمُ القسمةِ يُعيدُ الجنسَ والفصلَ تمييزاً بينهما ، بل ما لا يشكُّ فيه أنه إذا كان هناك جنسٌ وفصلٌ يستحقان تمييزاً في المحلِّ أن ذلك التمييزُ لا يتوقف على توهمِ القسمةِ فيجبُ أن تكون الأجناسُ والفصولُ بالفعل أيضاً غيرَ متناهية ، وقد صَحَّ أن الأجناسَ والفصولَ وأجزاءَ الحدِّ للشيء الواحد متناهيةٌ من كلِّ وجهٍ ، ولو كانت غيرَ متناهيةً بالفعل لَمَا كانَ يتجوزُ أن يجتمعَ في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة ، فإن ذلك يُوجبُ أن يكونَ الجسمُ الواحدُ انفصلَ بأجزاءٍ غيرَ متناهية ، وأيضاً لَشَكُنَّ القسمةُ وقَعَتْ من جهةٍ فأفرزت من جانبٍ جنساً ومن جانبٍ فصلاً ، فلو غيرنا القسمةَ لكان يقعُ منها في جانبٍ نصفُ جنسٍ ونصفُ فصلٍ ، أو كان ينقلبُ الجنسُ إلى مكانِ الفصلِ والفصلُ إلى مكانِ الجنس ، فكان فرضنا الوهميُّ يَدُورُ مقامَ الجنسِ والفصلِ فيه ، وكان يغيرُ كلَّ واحدٍ منهما إلى جهةٍ ما بحسبِ إرادةٍ من بدنٍ خارجٍ على أن ذلك أيضاً لا يَقْنَى ، فإنه يمكنُ أن تُرْقِيعَ قسماً في قسمٍ ، وأيضاً ليس كلُّ معقول

يُمْكِنُ أَنْ يُقَسَّمِ إِلَى مَعْقُولَاتٍ أَبْطَلَ مِنْهُ ، فَإِنْ هَهُنَا مَعْقُولَاتٌ هِيَ  
أَبْطَلُ الْمَعْقُولَاتِ وَمَبَادِئُ لِلرَّكِيبِ فِي سَائِرِ الْمَعْقُولَاتِ ، وَلَيْسَ لَهَا أَجْناسٌ  
وَلَا فُصُولٌ ، وَلَا هِيَ مُنْقَسِمَةٌ فِي الْكَمِّ وَلَا هِيَ مُنْقَسِمَةٌ فِي الْمَعْنَى ،  
فَإِذَا لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ الْأَجْزَاءُ الْمُشَوَّهَةِ فِيهِ غَيْرَ مُتَشَابِهَةٍ كُلِّ  
وَاحِدٍ مِنْهَا هُوَ فِي الْمَعْنَى الْكُلِّ ، وَإِنَّمَا يَحْصُلُ الْكُلُّ بِالْاجْتِمَاعِ ، فَإِذَا  
كَانَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ تَنْقَسِمَ الصُّورَةُ الْمَعْقُولَةُ ، وَلَا أَنْ تَحُلَّ طَرَفًا مِنْ  
الْمُقَادِيرِ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ ، وَلَا بَدَلًا مِنْ قَابِلٍ فِينَا ، فَيَبِينُ أَنَّ مَحَلَّ الْمَعْقُولَاتِ  
جَوْهَرٌ لَيْسَ بِجِسْمٍ ، وَلَا أَيْضًا قُوَّةٌ فِي جِسْمٍ فَيَلْحَقُهُ مَا يَلْحَقُ الْجِسْمَ  
مِنَ الْانْقِسَامِ ، ثُمَّ يَتَّبَعُهُ سَائِرُ الْمَحَالَاتِ .

وَلَا أَذْرِي مَا يُفَكِّرُ فِيهِ حَوْلَ هَذَا الْبَرَهَانِ ، وَقَدْ يَجِبُ وَجُودُ  
رُوحٍ هَنْدَسِيَّةٍ لِيَتَذَوَّقَهُ ، وَأَعْتَرِفُ بِأَنِّي نَقَلْتُهُ مَسْرُورًا لِمَا وَجَدْتُ  
مِنْ طَعْمِهِ كَثِيرٍ عَلَى مَا فِيهِ مِنْ تَطْوِيلٍ ، ثُمَّ إِنْ مَا لَا رَيْبَ فِيهِ أَنَّهُ كَانَ  
يُعَلِّقُ أَهْمِيَّةً كَبِيرَةً عَلَى ابْنِ سِينَا ، فَقَدْ دَعَاهُ الشَّهْرَسْتَانِيُّ الَّذِي كَرَّرَهُ مَعَ  
تَلْخِيصِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُ : « الْبَرَهَانُ الْقَاطِعُ » ، وَلِذَا فَإِنْ لَنَا عُلُرًا فِي  
إِبْرَاهِيمَ .

وَقَدْ أَتَّبَعَ ابْنُ سِينَا هَذَا الدَّلِيلَ الطَّوِيلَ بِآخِرِ أَقْصَرِ مِنْهُ كَثِيرًا عَلَى أَنَّهُ  
وَجْهٌ آخَرُ لَهُ ، وَالْيَوْمَ عَادَتِ النَّفُوسُ غَيْرَ مُتَعَوِّدَةٍ جَفَاءَ الْبَرَهْنَةِ  
السَّكَلَّاسِيَّةِ ، فَقَدْ يَبْدُو الشَّكْلُ الْآتِي لِلْبَرَهَانِ أَحْسَنَ مِنْ ذَلِكَ ، قَالَ  
ابْنُ سِينَا : « وَلَنَا أَنْ نَبْرهنَ عَلَى هَذَا بَرَهَانٍ آخَرَ ، فنَقُولُ إِنَّ الْقُوَّةَ الْعَقْلِيَّةَ  
هِيَ الَّتِي تُجَرِّدُ الْمَعْقُولَاتِ عَنِ الْكَمِّ الْمُحَلُّودِ وَالْأَيْنِ وَالْوَضْعِ وَسَائِرِ  
مَا قِيلَ ، فَيَجِبُ أَنْ نَنْتَظِرَ فِي ذَاتِ هَذِهِ الصُّورَةِ الْمُجَرَّدَةِ عَنِ الْوَضْعِ  
كَيْفَ هِيَ مُجَرَّدَةٌ عَنْهُ ، هَلْ ذَلِكَ التَّجَرُّدُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الشَّيْءِ الْمَأْخُذِ مِنْهُ

أو بالقياس إلى الشيء الآخذ ، أعني أن هذه الذات المعقولة تَتَجَرَّدُ عن الوَضْع في الوجود الخارجي أو في الوجود المُتَصَوِّر في الجوهر العاقل ، ومحال أن يَكُون كذلك في الوجود الخارجي فبقي أن تَكُون إنما هي مفارقة للوَضْع والأين عند وجودها في العقل ، فإذا إذا وُجِدَت في العقل لم تَكُن ذات وَضْع وبِحَيْث تَقَعُ إليها إشارة تجرّي أو انقسام أو شيء مما أَشَبَّه هذا المعنى ، فلا يُمْكِنُ أن تَكُون في جسم .

وقد أضاف المؤلف إلى ما تقدّم قوله : « وأيضاً فإنه قد يَصِحُّ لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تَعْقِلَ بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة ليس واحداً أولى من الآخر ، وقد صَحَّ لنا أن الشيء الذي يَتَوَوَّى على أمورٍ غير متناهية بالقوة لا يَجُوز أن يَكُون مَحَلُّه جسماً ولا قوة في جسم . »

• • •

وخلود النفس نتيجة مباشرة لروحانيتها ، وبما أن النفس العاقلة غير مُرْتَسِمَةٍ في البدن ، وبما أنها جوهرٌ روحانيٌ مستقلٌ ليس البدنُ سوى آلة له ، فإن زوال هذه الآلة لا يُصِيبُ هذا الجوهر ، وبما أن النفس ، عند اتصالها بالعقل الفعال ، تُدْرِكُ بذاتها من غير احتياجٍ إلى أعضاء فإن زوال هذه الأعضاء لا يُمْكِنُ أن يَضُرَّها ، وهذه النتائج واضحة<sup>(١)</sup> ، ثم إن ابن سينا هو الآن أقلُّ إقبالاً على إثبات خلود النفس العاقلة مما على البحث عن وجه تَعَلُّقها بالبدن .

(١) الإشارات ، ص ١٧٦ .

وقد قال ابن سينا<sup>(١)</sup> بثلاثة أنواع للتعلق ، وهي : تَعَلَّقُ المكافيء في الوجود وتَعَلَّقُ المتأخر وتَعَلَّقُ المتقدم ، فإن كان تَعَلَّقُ النفس بالبدن تَعَلَّقُ المكافيء ، وكان هذا التعلق ذاتياً ، فإن كلا منهما يضاف إلى صاحبه إضافة ذات ، ولا يَكُونُ في الحقيقة جوهران ، بل جوهر واحد ، وهذا باطل<sup>(٢)</sup> ، وإن كان هذا التعلق عَرَضِيّاً فقط فإن أحد الاثنين لا يزول بموت الآخر ، بل يَكُونُ هناك جوهران : البدن والنفس ، يُمكنُ أن يُوَجِّدَا أفراداً<sup>(٣)</sup> ، - وإن كان التَعَلَّقُ تَعَلَّقُ المتأخر في الوجود فإن البدن يَكُونُ علةً للنفس في الوجود حينئذ ، والعللُ أربع كما هو معلوم ، فمن المحال أن يَكُونُ البدنُ علةً فاعليةً للنفس مُعْطِيَةً لها الوجود ، وذلك لأن الجسم بما هو جسم لا يَفْعَلُ شيئاً ، وإنما يَفْعَلُ بقواه ، ومن المحال أن يكون البدن علةً مادية ، فقد قلنا إن النفس جوهر مطبوع في البدن كصورة الصم المطبوعة في النحاس ، ومحال أن يَكُونُ البدن مطبوعاً في النفس بتركيب تدخل النفس فيه فيَكُونُ البدنُ علةً صوريةً للنفس ، ومحال أن يَكُونُ البدنُ علةً كماليةً للنفس ، والأولى أن يَكُونُ الأمرُ بالعكس ، ولذا ليس تَعَلَّقُ النفس بالبدن تَعَلَّقُ معلول بعلة ذاتية ، وإنما يُمكنُ أن يَكُونُ البدنُ علةً بالعرض ، ومضى

(١) النجاة ، ص ٥١ .

(٢) قدم ابن سينا في الرسالة التي نشرها لتداور (ص ٣٨٣) ، وذلك في هذا الموضع دليلاً من الطبيعيات على شيء من الغرابة ، فقد جاء فيها أن العناصر إذا كانت مكانة لقرى لم تكن هناك حركة ، فلا يستطيع الجسم أن يتحرك إلى الأعلى لأن الحرارة تغلب ، ولا إلى الأسفل لأن البرودة تغلب ، ثم إن الجسم لا يستطيع أن يكون ساكناً في أي من الأوضاع التي تشغلها العناصر عادة ، وذلك لأن القوة الطبيعية بالنسبة إلى الوضع الذي يكون عليه يكون متغلباً ، وحاصل القول أن البدن لا يمكن أن يكون بذلك في حركة ولا في سكون ، وهذا محال .

حَدَّثَ الْبَدَنُ وَالْمَزَاجُ صَلَاحًا أَنْ يَكُونَا آلَةَ النَّفْسِ وَمُلْكًا لَهَا . وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنَ التَّعَلُّقِ فَهُوَ تَعَلُّقُ الْمُتَقَدِّمِ ، فَيَكُونُ التَّقَدُّمُ لِلنَّفْسِ عَلَى الْبَدَنِ وَتَكُونُ النَّفْسُ عِلَّةَ الْبَدَنِ فِي الْوُجُودِ ، فَإِنْ كَانَ هَذَا التَّقَدُّمُ فِي الزَّمَانِ فَإِنْ مِنَ الْمَحَالِ أَنْ تَتَعَلَّقَ النَّفْسُ بِوُجُودِ الْبَدَنِ وَقَدْ تَقَدَّمَ مَتْنُهُ فِي الزَّمَانِ ، وَإِنْ كَانَ هَذَا التَّقَدُّمُ فِي الذَّاتِ فَإِنْ هَذَا يَعْنِي أَنْ الذَّاتَ الْمُتَقَدِّمَةَ تَصْدُرُ عَنِ الذَّاتِ الْمُتَأَخِّرَةِ لَزُومًا ، وَلَكِنْ عَدَمُ التَّأَخُّرِ يُوجِبُ افْتِرَاضَ عَدَمِ الْمُتَقَدِّمِ حَيْثُ نَحْنُ ، مَعَ أَنَّ التَّأَخُّرَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مَعْدُومًا إِلَّا إِذَا عَرَضَ لِلْمُقَدِّمِ مَا أَعْلَمَهُ ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ الْمَعْدَمُ قَدْ عَرَضَ فِي جَوْهَرِ النَّفْسِ فَيَفْسُدُ مَعَهُ الْبَدَنُ وَلَا يَكُونُ الْبَدَنُ قَدْ فَسَدَ بِسَبَبِ يَخْصُهُ ، لَكِنْ فُسَادُ الْبَدَنِ يَكُونُ بِسَبَبِ يَخْصُهُ مِنْ تَغْيِيرِ الْمَزَاجِ أَوْ التَّرَكِيبِ ، فَيَاطِلُ أَنْ تَكُونُ النَّفْسُ تَتَعَلَّقُ بِالْبَدَنِ تَعَلُّقُ الْمُتَقَدِّمِ بِالذَّاتِ . - وَمِنْ ثَمَّ يُسْتَنْتَجُ عَدَمُ وُجُودِ تَعَلُّقِ ذَاتِي فِي النَّفْسِ بِالْبَدَنِ ، وَإِنَّمَا يُوجَدُ تَعَلُّقٌ عَرَضِيٌّ يَأْتِي مِنْ مَبَادِيءٍ عَالِيَةٍ ، وَبِمَا أَنَّهُ لَا يُوجَدُ غَيْرُ تَعَلُّقٍ عَرَضِيٍّ فَإِنَّ النَّفْسَ لَا تَفْسُدُ بِمَوْتِ الْبَدَنِ .

ثُمَّ بِمَا أَنَّ النَّفْسَ جَوْهَرٌ بَسِيطٌ فَلَهَا لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَجْمَعَ فِي نَفْسِهَا فِعْلًا الْوُجُودَ وَقُوَّةَ الْفُسَادِ ، وَذَلِكَ لِمَا يَرَى ابْنُ سِينَا مِنْ تَضَادٍّ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ وَعَدَمِ إِمْكَانِ التَّوْفِيقِ بَيْنَهُمَا بِبَسَاطَةِ الْجَوْهَرِ ، وَلَا يُمَكِّنُ وُجُودُ قُوَّةِ الْفُسَادِ فِي غَيْرِ الْأَشْيَاءِ الْمُرَكَّبَةِ أَوْ الْأَشْيَاءِ الْبَسِيطَةِ الَّتِي تَبْقَى فِي الْمُرَكَّبَةِ .

وَجَمِيعُ هَذِهِ الْبَرَاهِينِ فِي خُلُودِ النَّفْسِ خَاصَّةٌ بِمَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ قَطْعًا ، وَلَا يَلُوحُ أَنَّ ابْنَ سِينَا عَنِي كَثِيرًا بِالْأَدَلَةِ الْخَلْقِيَّةِ أَوْ الصُّوْفِيَّةِ ، وَلَا يَعْنِي هَذَا أَنَّهَا كَانَتْ مَجْهُولَةً فِي ذَلِكَ الْحِينِ ، وَلَا رَيْبَ فِي وَجُودِهَا لَدَى عُلَمَاءِ الْكَلَامِ ، وَقَدْ قَدَّمَ إِخْوَانُ الصِّفَا ، الَّذِينَ تَجِدُ لِمِنْهَا جَهْمَ مَسْحَةِ خَلْقِيَّةٍ

أَكثَرَ مِمَّا تَجِدُ فِي مَنَاجِ الْفَلَاسِفَةِ ، بِرَهَانٍ شَعْبِيٍّ ظَرِيفٍ نَفْعاً لِلخُلُودِ<sup>(١)</sup> فَقَالُوا إِنَّهُ يُرَى أَنَّ جَمِيعَ النَّاسِ يَبْكُونَ مَوْتَهُمْ ، وَلَيْسَتِ الْأَبْدَانُ هِيَ الَّتِي يَبْكُونَ مَا دَامَتِ الْأَبْدَانُ تَحْتَ أَعْيُنِهِمْ ، وَمَا دَامُوا يَدْفَنُونَهَا عَادَةً بَدَلًا مِنْ نَحْيِهَا ، وَإِنَّمَا نَشَأُ بِكَأْثَرِهِمْ عَنْ أَمْرِ آخِرٍ فَرَّ بَعِيدًا مِنَ الْحَثِّ .

وَفِي مَذْهَبِ ابْنِ سِينَا أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ لَا تُوجَدُ قَبْلَ الْبَدَنِ ، فَكُلُّ نَفْسٍ تُخْلَقُ عِنْدَ حُلُوثِ الْبَدَنِ<sup>(٢)</sup> ، وَهِيَ تَكْتَسِبُ تَكْيِيفًا خَاصًّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَدَنِ ، وَمِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ تُوجَدَ الْأَنْفُسُ قَبْلَ أَبْدَانِهَا ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ فِي ذَلِكَ مُتَكَثِّرَةً وَلَا وَاحِدَةً ، وَهِيَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ مُتَكَثِّرَةً لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ تَتَغَايَرَ ، وَعَلَى الْعُمُومِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ تَصِيرَ الْأَشْيَاءُ الْمُجَرَّدَةُ الصَّرْفَةَ مُتَكَثِّرَةً إِلَّا بِأَشْيَاءٍ أُخْرَى عَيْنِيَّةً تَحْتَمِلُهَا ، وَأَمَّا فِي حَدِّ ذَاتِهَا فَإِنَّهَا لَا تَتَغَايَرَ وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ تُعَيَّنَ ، ثُمَّ إِنَّ النَّفُوسَ لَيْسَتْ أَحَادًا مُتَحَدَةً قَبْلَ دُخُولِهَا فِي الْأَبْدَانِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّفُوسَ الَّتِي هِيَ فِي الْأَبْدَانِ أَمَّا أَنْ تَكُونَ أَجْزَاءَ هَذِهِ النَّفْسِ الْوَحِيدَةِ ، وَلَكِنْ مَعَ كَوْنِهَا شَيْئًا وَاحِدًا بَلَا عِظَمٍ وَلَا حِجْمٍ ، غَيْرَ قَابِلَةٍ لِلانْقِسَامِ بِالْقُوَّةِ ، وَإِنَّمَا أَنْ تَكُونَ هَذِهِ النَّفُوسُ أَحَادًا فِي الْأَبْدَانِ أَيْضًا ، وَهَذَا بَاطِلٌ بَيِّنٌ شَعُورِيٌّ .

وَتَحْدُثُ النَّفُوسُ وَتَكْثُرُ ، إِذَنْ ، عِنْدَ وِلَادَةِ الْأَبْدَانِ ، وَهِيَ تَعَانِي إِعْدَادًا يَنَاسِبُ بِهِ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا الْجِسْمَ الَّذِي يَجِبُ أَنْ تَسِيطَرَ عَلَيْهِ ، وَيُظْهِرُ أَنَّ الْوَجْهَ الَّذِي يَتِمُّ بِهِ هَذَا الْإِعْدَادُ قَدْ بَقِيَ خَفِيًّا بِمَعْضِ الْخَفَاءِ عَلَى عَيْنِ ابْنِ سِينَا .

(١) الرِّسَالَةُ ، ص ٦٠٨ .

(٢) النِّجَاةُ ، ص ٥١ .

ومنى تَرَكْتَ الأَنفْسُ 'الأبدانَ' فإن هذا الاختلافَ الأصليَّ ، المضافَ إلى اختلافِ أزمَنَةِ حلولِها وانطلاقِها خارجَ الأبدانِ ، يَحُولُ دون اختلافِها ، فتَبَقَّى ذواتٌ منفصلةٌ .

والحاصلُ<sup>(١)</sup> أن كلَّ حَيٍّ يُدْرِكُ بشعوره أنه لا يُوجَدُ فيه غيرُ نفسٍ واحدةٍ تُحِسُّ وتَعْمَلُ ببدنها وتسيطر على البدنِ اختياريًّا ، وما كان لنفسٍ أخرى أن تُحِسَّ بهذا البدنِ ولا أن تَعْمَلَ به ولا أن تتجَلَّى فيه على الإطلاق ، فلا تَعَلَّقُ بينها وبين هذا البدنِ ، وينتهي ابن سينا بوحدة النفس الفردية هذه إلى استحالة التناسخ<sup>(٢)</sup> .

ومن الواضح أن ابن سينا بذلك وسَّعَهُ بهذه البراهين الأخيرة ، وذلك كما أعتقد مخلصاً ، في مكافحة مناحي وحدة الوجود التي كان يُمكنُ أن يَجُرَّ إليه مذهبُه ، وهذا الجهدُ هو من الإمتاع البالغ ، وذلك لأننا نُدْرِكُ به الحدَّ الذي يَتَغَلَّبُ به ، في ذهن الفيلسوف ، نفوذُ العقيدة على نفوذ الفلسفة ، فعلى الفلسفة أن تنحني أمام علم الكلام فيما وراء هذا الحدِّ ، وعلى كلِّ منهاج ، في هذه الناحية ، أن يَنْظَمَ ، عند امتداده إلى هذه النقطة ، على وجه لا يَصْدِمُ به العقيدة ، ويمجاوز ابن سينا هذا المجازَ بلا عائقٍ ، فيُثَبِّتُ أنه وَفَّقَ لإقامة اتصالٍ بين العلم والاعتقاد اللذين لَحِمَ أحدهما بالآخر ، وإن شئت فقلَّ إنه قام بِعَمَلِ السُّكُلَاسِيِّ .

(١) النجاة ، ص ٥٢ .

(٢) وكذلك يرفض ابن سينا في قصيدته عن النفس مبدأ التناسخ من غير أن يقدم برهاناً على ذلك ، وقد نشرنا هذه القصيدة .



## الفصلُ التاسعُ

### إلهياتُ ابنِ سينا

العالم العلوي - نظرية انبثاق الأفلاك - اختراع المسبب  
الأول - الموجود الأول والمسبب الأول - مبدأ العلة وتحليله  
عند ابن سينا - التوحيد بين العقل والعلة - نظرية الكليات  
المتفرعة عن نظرية العلة - واجب الوجود .



اعلم أن ما بعد الطبيعة الذي يُطلَق عليه فلاسفة العرب اسم «الحكمة الأولى» ، والذي يدعوه كِتَابُ النجاة : «الإلهيات» على الخصوص ، هو علمُ عالمِ الموجودات العلوية والله ، وهو يؤلَّفُ في مِنهاج ابن سينا رسماً كريماً تُلقِي سطره الرئيسة شعاعاً حوّل مذهبين كبيرين ، وهما : اثباتُ الموجودات والسببية .

وفي العالم العلوي تمّ سلسلة الموجودات التي رأينا أن درجاتها تُجاوِزُ العالمَ الطبيعيّ والعالمَ النفسيّ ، وإليك كيف يُبسّط ترتيبُ الموجودات بين عالمنا والله كما جاء في الرسالة التبرُّزية<sup>(١)</sup> الطريفة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة ونُشِرت في مجموعة «رسائل في الحكمة» :

«واجبُ الوجود هو مُبدِعُ المُبدَعات ومنشئُ الكل» ، وهو ذاتٌ لا يُمكنُ أن يكونَ مُتَكَثِّراً أو مُتَحَيِّزاً أو مُتَقَوِّماً بسبب في ذاته أو مبايناً في ذاته ، ولا يُمكنُ أن يكونَ وجودٌ في مرتبة وجوده

---

(١) ص ٩٣ من المجموعة ، وهذه الرسالة هي مقدمة السنة الجديدة (نيروز) من قبل ابن سينا إلى الأمير أبي بكر محمد بن عبد الرحيم الذي كان ابن سينا قد اشتغل في مكتبته ، وأهم موضوعات هذه الرسالة هو إيضاح الحروف الهجائية التي هي حل رأس كثير من سور القرآن ، ويفترض ابن سينا أن هذه الحروف تمثل درجات الموجودات في موقاة ما بعد الطبيعة .

فضلاً عن أن يكون فوقه ... هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدلّ بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى منفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معقّى وذات واحد ... وأول ما يُبدع عنه عالم العقل ، وهو جملة تشتمل على عدّة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية عن القوة والاستعداد ، عقول ظاهرة وصور باهرة ، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثّر أو تحيز ، كلّها تشاق إلى الأول والاقتداء به والإظهار لأمره والالتئاذ بالقرب العقليّ منه سرمد الدهر على نسبة واحدة ، - ثمّ العالم التسميّ هو يشتمل على جملة كثيرة من فوات معقولة ليست مفارقة للمواد كلّ المفارقة ، بل هي ملابتها نوعاً من الملاسة ، وموادها مواد ثابتة سماوية ، فلذلك هي أفضل الصور المادية ، وهي مدبّرات الأجرام الفلكية وبواسطتها للعنصرية ، ولها في طباعها نوع من التغير ونوع من التكرار لا على الإطلاق ، وكلّها عشاق للعالم العقليّ لكلّ عدّة مرتبطة في جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول ، فهو عامل على المثال الكلّي المرتسم في ذات مبدئه المارق مستفاد عن ذات الأول ، - ثمّ عالم الطبيعة ، ويشتمل على قوَى سارية في الأجسام ملاسة للمادة على اتمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية وترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير ، فهذه القوَى كلّها فعّال ، - وبعدها العالم الجسمانيّ ، وهو ينقسم إلى أثيريّ وعنصريّ ، وخاصية الأثيريّ استدارة الشكل والحركة ... وخاصية العنصريّ التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغيرة .

ومع ذلك فإن الشكل الاعتياديّ الذي تشتمل عليه نظرية انبثاق الأفلاك

لدى ابن سينا ، وفي جميع المدرسة الفلسفية العربية كما هو ظاهر\* ، ليس الشكل المعروض بهذه الرسالة الجميلة ، وتكون هذه النظرية أكثر جفافاً بمظهرها المعتاد ، ومع أن عالم العقل موجود فيها أيضاً لم يُذكر فيها باسمه ولا يُستخلص منها بصراحة ، وإليك هذا الشكل المشترك :

وَفَوْقَ الْكُلِّ يَكُونُ اللَّهُ الَّذِي لَا يَدْعُوهُ الْفَلَسَفَةُ بِاسْمِهِ ، بَلْ يَدْعُونُ عَلَيْهِ بِتَعَابِيرٍ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ ، وَهِيَ : الْوَاحِدُ وَالْأَوَّلُ وَوَاجِبُ الْوُجُودِ وَالسَّبَبُ الْأَوَّلُ وَالْحَقُّ الْأَوَّلُ ، وَعَنِ اللَّهِ يَصْدُرُ مَوْجُودٌ وَاحِدٌ ثَانٍ ، وَهُوَ الَّذِي يُسَمَّى الْعَقْلَ الْمَحْضَ الْمُسَبَّبَ الْأَوَّلَ ، وَعَنِ الْمُسَبَّبِ الْأَوَّلِ تَصْدُرُ نَفْسُ فَلكِ الْعَالَمِ الْمَحْدُودِ وَجَسْمُهُ مَعاً كَمَا يَصْدُرُ عَقْلٌ ، وَعَنِ هَذَا الْعَقْلِ تَصْدُرُ نَفْسُ زُحَلٍ الَّتِي هُوَ أَبْعَدُ السَّيَّارَاتِ كَمَا يَصْدُرُ عَقْلٌ ثَالِثٌ ، وَعَنِ هَذَا الْعَقْلِ الثَّالِثِ تَصْدُرُ نَفْسُ الْمَشْرِقِيِّ الَّتِي هِيَ سَيَّارَةٌ تَالِيَةٌ ، كَمَا يَصْدُرُ عَقْلٌ رَابِعٌ يَكُونُ عَقْلَ الْفَلَكَ الَّتِي يَتَّبِعُ الْمَشْرِقِي فِي نِظَامِ السَّيَّارَاتِ ، وَيَدْوُمُ الْإِنْبِثَاقُ وَفَوْقَ هَذَا النِّظَامِ ، وَعَنِ عَقْلِ الْقَمَرِ الَّتِي هِيَ آخِرُ سَيَّارَةِ يَصْدُرُ آخِرُ عَقْلِ مَحْضٍ ، وَهُوَ الْعَقْلُ الْفَعَّالُ ، وَعَنِ الْعَقْلِ الْفَعَّالِ يَصْدُرُ الْعَالَمُ الْأَرْضِي .

فمن هذا البيان يرى أنه يتألف من العقل الفعال وعقول الكواكب الصّرفة مجموع عالم العقول الذي كان أكثر وضوحاً في المنهاج الأول .

ولكننا نشعر بأنه سيكون لدى القراء أثر سيء ضد ابن سينا عند سماع هذه النظرية ، فيستعدون ، كما يُلَوِّحُ لَنَا ، لِإِغْلَاقِ الْكِتَابِ لِأَثْمِينِ إِيَّانَا عَلَى إِتْفَاقِ كَثِيرٍ مِنَ الْعِلْمِ وَالتَّدْقِيقِ لِنَبِيلِ إِعْجَابِهِمْ ثُمَّ لَجَعْلِهِمْ يَنْقَضُونَ نَهَائِيًّا ، عَلَى مِنْهَاجٍ هَمَجِيٍّ أَوْ مِنْهَاجٍ صَبِيٍّ ، فَتَرَى ، وَالْحَالَةُ هَذِهِ ،

أن من الواجب أن ندافع عن بطلنا حيال هذه المشاعر الجاثرة، كما نرى من الواجب أن تساعد القارئ الذي يُمكن أن تؤدّي دقيقة غيظ أو خور إلى خسارته جميع ثمرة صبره السابق .

والحق أننا لا نزرع أن فكرة تثبيت النجوم على أفلاك من بلور مشتملة على هذه وتلك ، ومنح هذه الأفلاك أرواحاً وعقولا ، تنطوي على فائدة في زماننا ، وإنما نريد الإشارة إلى أن هذه الفكرة ، إذا ما وضعت في مكانها في تاريخ معتقدات الإنسان ، وجِد أنها ، بالأمد الطويل الذي شغلت فيه ذهن الإنسان ، تعود مهمة مُمتعة جميلة فتستحق ضرباً من الاحترام بسبب عمق الجدور التي تغرس في الماضي ، والحق أن اعتقاد حياة النجوم ليس شيئاً غير حال خاصة عجيبة لاعتقاد حياة الطبيعة التي تسمى في تاريخ الأديان بالطبيعة<sup>(١)</sup> ، وأن الأرواح عند الرجل القطري كانت تسيطر على النجوم كما كانت تسيطر على الرياح والسحب ومجاري المياه ونمو النباتات ، وإنما امتازت أرواح النجوم ، في نظر راصدي كلدنة باكر ، من القوى الروحية في الطبيعة الأرضية وارتقت فوقها بالخلال والصفاء والتناسق في مظاهرها ، وقد حقق أكثر العلوم ابتدائية تباين ما بين طبيعة الموجودات الدنيا ، الخاضعة للتولد والفساد والذهاب في تقصي مركب الظاهرات الجاثمة المتقلبة ، وطبيعة الموجودات الفكرية التي تبدو ناجية من الولادة والمات فتقوم بحركاتها الموزونة في الفضاء الثابت قيماً بهيئة ، ولو كان الهدوء والخلود يناسبان الآلهة الأعلىين لكان النجوم هؤلاء الآلهة ، وبما أن الآلهة خالدون ، كما يُلوح ، فإن

أجسامهم الإلهية صُنِعَتْ من مادةٍ غيرِ مادةِ أجسامنا القابلة للانحلال .

إِذَنْ ، ليس هذا مُريباً ، فنظريةُ روحِ الأفلاك في الفلسفة اليونانية وفلسفة القرون الوسطى مُوَاصِلَةٌ لعبادةِ النجوم الابتدائية وعبادةِ النجوم لدى الكَلْدِيِّين تماماً ، ويُرفَعُ شأنُ هذا الاعتقادِ باعتبارِ أنْ انسجامِ الاعدادِ فتسيطر على فلسفة فيثاغورس ، ويكون لها موقعٌ في فلسفة أفلاطون ، ويزْعَمُ شارحو العرب أنها موجودةٌ في كتب أرسطو ، وإن كُنَّا نَرَى أنها ظاهرةٌ فيها قليلاً ، ثم عادت إلى الظهور في الأفلاطونية الجديدة ، وغدَّتْ غيرَ مادية في سُنُوحَاتِ الأديين ، ثم لَمَّا بَدَتْ في السُّكُلَاتِ السَّيَّةِ الشرقية وَجِدَ أنها أُعيدت إلى مكانها الأصلي ، أي إلى كَلْدَةِ ذاتِ الفلكِ الصافي حيث كان الناس قد علَّقُوا أبصارهم في النجوم مع التأمل . وقد قلنا إن عبادةِ النجوم كانت لا تَزَالُ موجودةً في ذلك الحين ، فقد كان علماء حَرَّانَ عِبَدَةَ نَجومٍ ، ولِذَا فإن النظرية عندما رَجَعَتْ إلى هذه البقاع بشكلها الفلسفي وَجِدَتْ أذهاناً لم تَزَلْ خاضعةً لنفوذ شكلها الديني ، فلم تَلَقْ صعوبةً في دخول دماغِ المفكرين بفضل هذه الحال .

ولما حَدَّثَ ، في أوائل القرون الحديثة ، ذلك الانقلابُ الذي حَوَّلَ عِلْمَ الفلكِ قُضِيَّيَ بالعَجَبِ من جُرْأَةِ العَالِمِ الذي قَلَّبَ نظامَ الأفلاك إلى إزاحة الأرض من مكانها القديم مُقْبِماً الشمسَ مقامها ، ولكن من الحقِّ أن يقال إن الفكرةَ الجديدة لم تَكُنْ فكرةً إزاحة الأرض من مركزِ العالمِ ، وذلك لأن هذه الفكرة كانت قد تَمَثَّلَتْ لذهنِ الباحثين ، منذ زمنٍ طويلٍ ، على شكلِ قَرَضِيَّةٍ ، وذلك أن مُجَرَّدَ كَوْنِ كثيرٍ من الفلاسفة ، ومنهم ابنُ سينا ، قد كَتَبُوا لِيُثَبِّتُوا أَنَّ الأرضَ واقعةٌ في

وسط العالم<sup>(١)</sup>، يدلُّ على إمكان قبول النظرية المعاكسة، ولو بالعقل على الأقل، وإنما اكتشافُ القرون الحديثة الحقيقي هو الاكتشافُ الذي قطعَ به ذهنُ الإنسان صلته نهائياً بعادات ما قبل التاريخ في الطبيعة فعاد لا يعتقد بسمو الأجرام السماوية واعترف بأن النجوم مركبة من عناصر كيمائية كالتى تتركب منها عناصرُ عالمنا، وبأنها خاضعة لمثل قوانينه الطبيعية والميكانيكية. وبما أن ابن سينا متقدمٌ على عصر هذا الاكتشاف فإنه لا يَلَامُ على جعل منهاجه ملائماً لعلم زمانه، وهنا نكرر قولنا إن عيب فلسفته ليس في غير استنساخ عيب العلم في عصره.

ولنرجع الآن إلى مجرى عَرَضنا :

إن المُعْضِلَةَ الكبرى التى كانت أول ما توضع في النظرية العامة لانبثاق الموجودات هي مُعْضِلَةُ انبثاق التكثر، والأمر يدور حول معرفة الكيفية التى يصدر بها عالم كثير عن الموجود الواحد، والمبدأ القائم هو في أنه «لا يمكن أن يخرج من الواحد غير الواحد»، ولو بوجه غير مباشر على الأقل، فلا بد، إذن، من اكتشاف طريقة تسمح باستخراج المتكثر من الواحد على وجه مباشر، ففي سبيل هذا الغرض تُصوِّرُ المُسَبِّبُ الأول.

كان لاختراع المُسَبِّبِ الأول فائدة رياضية يسهل تبينها، وذلك بما أنه لا يوجد أي تكثر في الواحد إذا ما نظّر إليه على انفراد فإن من المتعذر استخراج تكثر الأشياء من الواحد فقط، ولكن بما

(١) انظر في هذا المعنى إل تطبيق على مذكرتنا حول الأسطرلاب الخططي، المجلد الآسيوية،



أن المُسَبِّب الأول ، الذي هو واحدٌ ، قد خَرَجَ من الواحد الأول ، ذات مرة ، فقد ظهرَ اثنان ، ووقعَ تَكَثُّرُ علاقات ، وما هنالك من مفاهيمَ نفسيةٍ عن الشعور والمعرفة ممزوجةٍ بمفاهيمٍ ما بعد الطبيعة عن المُمكنين والواجب كان يُعَيِّنُ طبيعةَ هذه العلاقات ، وكان المُسَبِّبُ الأول يَعْرِفُ نفسه وَيَعْرِفُ الموجودَ الأول ، فكان هذا يَكُونُ اثنيَّةً ، ثم إن المُسَبِّبَ الأول كان ممكناً بذاته واجباً بالموجود الأول ، وبما أنه كان يَعْرِفُ نفسه فإنه كان يَعْرِفُ نفسه بهذين الوجهين ، وهكذا كانت تَحْدُثُ ثَلَاثِيَّةٌ ، وكان هذا يَكْنُفِي لِيُؤَدِّي إلى التَكَثُّرِ المطلوب ، وليذاً كانت النظرية تَتَّخِذُ شكلاً جَدِيداً ، وإليك :<sup>(١)</sup>

ليس في الموجود الأول تَكَثُّرٌ ، وَيَكُونُ في المُسَبِّبِ الأول ثَلَاثِيَّةٌ لا تأتية من الموجود الأول ، وإنما يأتي وجوبُ المُسَبِّبِ الأول من الموجود الأول ، فيَكُونُ إمكانه في ذاته وما يَنْطَوِي عليه من ثَلَاثِيَّةٍ يقوم ، كما قلنا ، على كَوْنِهِ يَعْرِفُ الموجودَ الأول وأنه يَعْرِفُ ذاته مِثْلَ ممكنٍ بذاته وواجبٍ بالموجود الأول ، وَيَصْدُرُ عن معرفة المُسَبِّبِ الأول للموجود الأول عقلٌ يُعَدُّ أَوَّلَ واقعٍ تحته ، وهو فلكك زُحَل ، وتَصْدُرُ عن معرفة المُسَبِّبِ الأول لذاته ، مِثْلَ واجبٍ بالموجود الأول ، وجودٌ نَفْسٍ هي نَفْسُ الفلك المَحْدود ، وَيَصْدُرُ عن معرفته نَفْسُهُ ، مِثْلَ مُمكنٍ ، وجودٌ جِرْمُ هذا الفلك المَحْدود ، ثم يَتَكَرَّرُ وَجْهُ الانبثاق هذا نازلاً من المِرْقَاة الفلكية ، وَيَصْدُرُ عن عَقْلٍ زُحَلٍ ، من حيث يَعْرِفُ الله ، عقلٌ فلككِ المشتري ، وَيَصْدُرُ

(١) كتب ما يلي من النجاة على الخصوص ، ص ٧٥ ، « فصل في ترتيب وجود العقول والنفس السالوية والأجرام العلوية » .

عن عين العقل ، من حيث يَعْرِفُ ذاته ، نَفْسُ فَلَكَ زُحَل ، وهكذا  
فإن الصدور يَسْتَمِرُّ حَتَّى يُوَصَّلَ إلى العقل الفَعَال فيَقِفُ عنده ،  
ويُتَلَحَّظُ ابن سينا أنه لا يُوجِدُ أيةُ ضرورةٍ لاستمرار الصلور إلى  
غير نهاية .

وفي هذا المنهاج يَرَى كيف أن تَدَخَّلَ المُسَبِّبُ الأول لإحداثِ  
بدمِ التَكَثُّرِ أمرٌ بارع ، ولكنه لا يَرَى في أول الأمر كيف أن وجوهَ  
معرفة المُسَبِّبِ الأول والعقول التالية تؤدي إلى حلول أجرام الموجودات  
الفلكية ونفوسها ، فهنا اعْتَرَفُ بصعوبة تقديم إيضاحٍ عقليٍّ حَوْلَ  
هذه النقطة ، ولنا أن نعتقد أن هذا الارتباك لا يأتينا عن عدم اختصاصنا  
أو عن نقص استيعابنا لمنهاج ابن سينا ، فقد أراد الغزالي ، الذي هو  
فيلسوفٌ عربيٌّ آخر ، أن ينتقد هذه النظرية فلم يَرَ من الضروري أن  
يستعين بأي دليل أو برهان لدحضها ، وإنما اكتفى بتصريحه أنها لا تُفْهَمُ ،  
ومع ذلك فإنه لا بُدَّ من وجود دواعٍ حَمَلَتْ ذهنًا قويًا مِثْلَ ذهنِ  
ابن سينا والقارائي على التزام هذا المنهاج ، وقد ذهب ابن سينا في مَوْضِعٍ (١)  
إلى أن كلَّ عقلٍ يُحَدِّثُ جواهرَ روحانيةً بَقِسْمِ معرفته التي تشابه  
الصورةَ كثيراً وجوهرًا جسمانيًا بَقِسْمِ هذه المعرفة التي تشابه الهَيُولَى ،  
بَيِّنَدَ أن هذا القياس الدقيق ليس برهاناً أيضاً ، وأَرَى أن العوامل الحقيقية  
التي حَمَلَتْ فيلسوفنا على قَبُولِ هذا المذهب تُرَدُّ إلى أمرين ، وهما :  
أولاً : إمكانُ عَدِّ هذا المذهب رَدًّا لنظريات الانبثاق إلى حلول العقيدة  
الإسلامية ، وذلك أن الانبثاق وُجِدَ أمرًا نافعاً بدلالته عظماء فلاسفة

---

(١) الإشارات ، ص ١٧٤ .

الشرق ، حتى أكثرهم حكمة ، إلى ما يحلّون به الوجود الإلهي جمعاً له بالعالم ، وذلك عن ردّ فعل حيال بساطة المفهوم القرآني نحو الله ، وعن ميل بادٍ إلى المذاهب المعارضة لهذه البساطة ، - ثانياً : إنه كان يساور هؤلاء الفلاسفة في كل وقت مفهوم عميق قائلٌ إن الجواهر الحقيقية كانت فعّالة ، وإن فعّالية الموجود كانت تحدث ظاهرات وموجودات ، وإنه لم يكن ، من حيث النتيجة ، شيءٌ غير طبيعي في كون أعلى العقول تحدث موجودات علوية أيضاً ، وسنعود إلى هذه الفكرة القوية .

وتواصلُ نظريةُ انبثاق الأفلاك بنظرية تحريك الأفلاك التي يرى بها تبدّد جفءٍ الأولى بضربٍ من التقيّض الشعري .

كما قد ذكرنا في الطبيعيات وجود ثلاثة أنواعٍ للحركة ، وهي : الحركة الطبيعية التي تردّ الجسم إلى مكانه الطبيعي عندما تبسّط عنه ، والحركة القسرية التي تحدث ابتعاد الجسم هذا عن مكانه الطبيعي أو التي تمنع من رجوعه إليه ، والحركة الإرادية الخاصة بالموجودات الحية والتي يقوم مبندوها في القوى المحركة للنفس ، فحركة الأفلاك من هذا النوع الثالث .

والحركة الطبيعية مستقيمة ، وذلك كما أوضحنا ، وذلك ما دامت تردّ الأجسام إلى أماكنها بطريق مباشرة ، ولذا لا تكون الحركة المستديرة ، كحركة الأفلاك ، غير قسرية أو اختيارية ، وبما أنه لا يوجد ما يدلّ على كونها قسرية فإننا نستنتج من هذا أن الأفلاك

تتحرك بحركة اختيارية<sup>(١)</sup>، قال ابن سينا<sup>(٢)</sup>: «ليس مُحَرَّكُ الأفلاك القريبُ قوةً طبيعية ولا عقلاً، بل نفسٌ، وأما مُحَرَّكُها البعيد فعقلٌ»، ونفسُ الفلك هي السبب القريب لكلِّ قسمٍ من الحركة، والعقلُ هو السبب البعيد العام، «والفلكُ متحركٌ بالنفس، والنفسُ مبدأ حركته القريبة، وتلك النفس متجددةٌ التصور والإرادة، وهي متوهمةٌ، أي لها إدراكُ المُتَغَيِّرات الجزئية وإرادةٌ لأُمُورٍ جزئية بأعيانها، وهي كمالُ جسم الفلك وصورته.. وبالجملة تَكُونُ أوهامُها أو ما يشابه الأوهام صادقةً، وتخيُّلاتُها أو ما يشابه التخيُّلات حقيقيةٌ»، ومع ذلك فإن مشابهة النفس الفلكية بنفسنا الحيوانية غيرُ كاملة، فإن سينا يَدَّعِيها في مواضعٍ أخرى بعقلنا العملي، أي بالقسم الخُلُقِي من نفسنا الناطقة، وهذه النفس تُحَرِّكُ الفلك لِدَاعِ خُلُقِي كما أن عقلنا العملي يُحَرِّكُ بدننا نظراً إلى الخير، قال مؤلفنا<sup>(٣)</sup>: «وَجَبَّ أَنْ يَكُونُ مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادةً لخيرٍ حقيقيٍّ».

وماذا يُمكنُ أَنْ يَكُونُ هذا الخير الذي تَبَحَّثُ النَّفْسُ الفلكيةُ عنه؟ إنه يُسْتَخْرَجُ من كَوْنِ الحركة الفلكية أزليةً ظاهراً: «فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ الخيرُ المطلوبُ بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أَنْ يُنْكَالَ، وكلَّ خيرٍ هذا شأنه فَإِنَّمَا يَطْلُبُ العقلُ التَّشَبُّهَ به بمقدار الإمكان»، وَوَجَبَ أَنْ يَكُونُ الفلكُ في حالٍ ثباتٍ ما بُلِغَ قِسْمُ

(١) النجاة، ص ٢٨.

(٢) النجاة، ص ٧١.

(٣) النجاة، ص ٧٢.

من هذا الخير ، وَوَجَبَ أَنْ يَتَحَرَّكَ الْفَلَكَ دَائِمًا كَيْمَا يَبْلُغَ الْقِسْمَ  
 الْبَعِيدَ الْمَنَازِلَ ، وهكذا يَوْضَحُ انتظام حركة الكواكب ودوام هذه  
 الحركة وقد أضاف المؤلفُ إلى ذلك قوله : « وَتَحْقِيقُ هَذَا هُوَ أَنَّ الْجَوْهَرَ  
 السَّمَاوِيَّ قَدْ بَانَ أَنَّ مُحَرَّكَهُ مُحَرَّكٌ عَنْ قُوَّةٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَّةٍ ، وَالْقُوَّةُ  
 الَّتِي لِنَفْسِهِ الْجَسَمَانِيَّةِ مَتْنَاهِيَّةٌ ، لَكِنَّا بِمَا تَعْقِلُ الْأَوَّلَ فَيُسَيِّحُ عَلَيْهَا  
 مِنْ قُوَّتِهِ وَنُورِهِ دَائِمًا تَصِيرُ كَأَنَّ لَهَا قُوَّةً غَيْرَ مَتْنَاهِيَّةٍ .. إِذَا ، مَبْدَأُ حَرَكَةِ  
 الْفَلَكَ هُوَ الشَّوْقُ إِلَى التَّشَبُّهِ بِالْخَيْرِ الْأَقْصَى فِي الْبَقَاءِ عَلَى الْكَمَالِ الْأَكْمَلِ  
 بِحَسَبِ الْمُمْكِنِ ، وَمَبْدَأُ هَذَا الشَّوْقِ هُوَ مَا يُعْقِلُ مِنْهُ ، وَأَنْتَ إِذَا تَأَمَّلْتَ  
 حَالَ الْأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ فِي شَوْقِهَا الطَّبِيعِيِّ إِلَى أَنْ تَكُونَ بِالْفِعْلِ أَيْنًا لَمْ  
 يُتَعَجَّبْ أَنْ يَكُونَ جِسْمٌ يَشْتَأِقُ شَوْقًا إِلَى أَنْ يَكُونَ عَلَى وَضْعٍ مِنْ  
 أَوْضَاعِهِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ لَهُ وَإِلَى أَنْ يَكُونَ عَلَى أَكْمَلِ مَا لَهُ  
 مِنْ كَوْنِهِ مَتَحَرِّكًا<sup>(١)</sup> . »

وتدلّ المشاهدةُ على أن حركات الأفلاك تختلف فيما بينها سرعةً  
 وميلاً فيُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذَا أَنَّ الْفَرَصَ الَّذِي يَمِيلُ شَوْقُهُ الْأَفْلَاكَ  
 إِلَيْهِ لَيْسَ وَاحِدًا لَهَا كُلِّهَا ، وَإِلَّا لَكَانَتْ حَرَكَاتُهَا مُتَسَاوِيَةً ، وَغَرَضُ  
 كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي شَوْقِهِ هُوَ عَقْلٌ خَالِصٌ خَاصٌّ . وَتَخْتَلِفُ الْحَرَكَاتُ  
 بِاخْتِلَافِ هَذِهِ الْعُقُولِ<sup>(٢)</sup> ، غَيْرَ أَنَّ السَّبَبَ الْأَوَّلَ لِحَرَكَةِ جَمِيعِ الْأَفْلَاكَ  
 وَمِثْلُهَا الْبَعِيدُ وَاحِدٌ ، وَهُوَ اللَّهُ ، وَيَنْشَأُ عَنِ الْإِشْتِرَاكِ فِي هَذَا الْمِيلِ  
 الْأَخِيرِ صِفَتَانِ شَامِلَتَانِ لِحَرَكَاتِهَا ، وَهُمَا الدَّوْرَانُ وَالنِّظَامُ ، قَالَ ابْنُ

(١) راجع الإشارات ، ص ١٦٠ .

(٢) النجاة ، ص ٧٥ .

سينا<sup>(١)</sup> : « إن جوهر هذا المحرك الأول واحد ، ولا يُمكن أن يكون هذا المُحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد ، وإن كان لكل كُرّة من كُرّات السماء مُحرك قريب يَخُصّه ومُتَشَوِّقٌ ومُتَشَوِّقٌ يَخُصّه على ما يَراه المُعلِّمُ الأول ومن بَعْدَه من مُحَصِّلِي الحِكْمَةِ » .

وإذا ما صعدنا في سلسلة الحركات التي تنتقل في الموجودات وجدنا تَعَدَّرَ ذهابها إلى غير نهاية ، فلا بدّ من انتهائها إلى مُحرك لا يَتَحَرَّكُ ، ولو كان الأمر غير هذا لوجدت سلسلة بلا نهاية من الأجسام المتحركة التي يكون لها ، معاً ، حجم لا نهاية له ، والتي تستلزم قدرة لا نهاية لها لتحرك ، أي تكون حائزة لجميع الأمور التي أثبتت استحالتها ، ولذا فإن المحرك الأول الذي لا نهاية لقدرة يكون خارج الأجسام ، وهو ذات روحاني غير متحرك ما دام فاعلاً للحركة بنفسه ، وغير ساكن ما دام غير قابل للحركة وما دام السكون لا يفهم أمره إلا من أجسام قادرة على تقبّل الحركة ، فالمحرك الأول هو فوق الأجسام والحركة والزمان<sup>(٢)</sup> ، فمما تقدّم يرى أن المحرك الأول الفعّال هو نفس الفلك المحدود ، وأن المحرك الأول البعيد هو عقل هذا الفلك عينه ، أي المُسَبِّبُ الأول الذي يُحرك هذا الفلك عن شوقٍ .

ويعزو ابن سينا مجموع هذه النظرية إلى أرسطو في عبارتين<sup>(٣)</sup> ، فيلوم تلاميذه على تحريفهم إياها ، ولا يُمكن قبول هذا الزعم مطلقاً ، ولكنه يُمكن أن يُذكر ، على ما اعتقد ، وذلك ضمن معنى زعم

(١) النجاة ، ص ٧٣ .

(٢) كما جاء في رسالة « عيون الحكمة » من مجموعة « رسائل في الحكمة » ، ص ١٢ .

(٣) النجاة ، ص ٧٣ ، الإشارات ، ص ١٦٧ .

ابن سينا ، وخلافاً لتفسير مُنتَشِرٍ ، أن المحرك الأول عند أرسطو ليس الله ، بل العقل الذي يتَلَوُّ الله .

ويسيطر العقلُ الفَعَّالُ ، الذي يأتي آخرَ العقول ، على عالمنا<sup>(١)</sup> ، فمن هذا العقل تصدُرُ الصُّورُ التي يجب أن تتَقَبَّلَها المادة الأرضية ، فمما يتحدَّثُ ، بفعل الطبيعة وتقلُّبات الكواكب ، صلاحُ كلِّ قسمٍ من هذه المادة لصورٍ مُعيَّنة ، فيَتَقَبَّلُ القسمُ الماديّ ، المستعدّ على هذا الوجه ، صورته من العقل الفَعَّال ، ومن الواضح ، بالحقيقة ، أنه يوجدُ في المادة استعداداتٌ تَوْعِيَّةٌ تُعَدُّها لصورٍ مُعيَّنة ، ويقول ابنُ سينا على سبيل المثال إن مادة الماء إذا ما سُخِّنَتْ تصير بالتناقص مستعدةً لتقبُّل صورة الماء كما تصيرُ بالتزايد مستعدةً لتقبُّل صورة النار ، بيدَ أن الوجه الذي تحدَّثُ به هذه التَّوَعِيَّة يَبْقَى غامضاً في نظرنا ، كما نعتقد أن الأمر كان هكذا في نظر ابن سينا . ومع ذلك فإن هذه المسئلة تسوقنا إلى دراسة العالم الطبيعيّ التي لا تدخُلُ ضِمْنَ موضوع هذا الفصل ، وتجُزِّئنا إلى مدخُل علم الفلك الذي لا نرى الخَوْصَ فيه في هذا الكتاب ، ولِذَا فَكُنْصِفُ نظريةَ انبِثاقِ الموجودات عند هذا الحدِّ ، ولنُحْنِ الآن بملذهب الحِللِ العظيم .

• • •

وإليك كيف يُعرِّف ابنُ سينا مبدأ العِلَّة ويحلِّله<sup>(٢)</sup> :

---

(١) انظر في هذا الموضوع إلى النجاة ، ص ٧٧ ، وفصل في تكون الاسطوانات من الطل الأول ، راجع الإشارات ، ص ١٧٥ .

(٢) النجاة ، ص ٥٨ ، راجع الشهرستاني ، ص ٣٦٨ .

« المبدأ ( العلة ) يقال لكل ما يَكُون قد اسْتَتَمَّ له وجودٌ في نفسه ، إما عن ذاته وإما عن غيره ، ثم يَحْصُلُ عنه وجودُ شيءٍ آخرٍ ويتقوّم به . » والمبدأ لا يَخْلُو أن يَكُون كالجُزء لِمَا هو معلول له أو لا يَكُون كالجُزء ، فإن كان كالجُزء فلِما أن يَكُون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلولٌ له موجوداً بالفعل ، فإنك تَنَوِّهُهم العنصرَ موجوداً ولا يَلْزَمُ من وجوده بالفعل وحده أن يَحْصُلَ الشيءُ بالفعل كالحشب للسريـر ، وإما أن يَنْجِبَ عن وجوده بالفعل وجودُ المعلول له بالفعل ، وهذا هو الصورة ، كالشكل والتأليف للسريـر ، — وإن لم يَكُنْ المبدأ كالجُزء فلِما أن يَكُون مَبِيناً أو ملائقاً لذات المعلول ، فإن كان ملائقاً لذات المعلول فلِما أن يَنْعَتَ المعلولُ به ، وهذا كالصورة لِلْهَيُولَى ، وإما أن يَنْعَتَ بالمعلول ، وهذا هو كالموضوع للعرض ، — وإن كان مَبِيناً لذات المعلول فلِما أن يَكُون الذي منه الوجود وهذا هو الفاعل ، وإما أن يكون الذي لأجله الوجود ، وهذا هو الغاية .

وحاصلُ القول أنه يُوْجَدُ للعلل ستةُ أنواع ، وهي : الهَيُولَى للمركَّب ، وصورةُ المركَّب ، وموضوعُ للعرض ، وصورةُ الهَيُولَى ، وفاعلٌ ، وغاية ، وتَشْتَرِكُ الهَيُولَى للمركَّب والموضوع للعرض بأنها للشيء الذي فيه قوة وجود الشيء ، وتَشْتَرِكُ الصورةُ للمركَّب والصورةُ للهَيُولَى بأنه ما به يَكُون المعلولُ موجوداً بالفعل .

وهكذا فإنه يُوْصَلُ إلى مذهب العلل الأربع المشهور الذي كان قد أَسَمَّ به في المنطق ، وهذه العللُ الأربعة هي : الهَيُولَانِيَّةُ والصُّورِيَّةُ والفاعلية والغائية .



وأكثرُ أجزاء هذا المذهب اضطراباً بما بعد الطبيعة هو الجزء الذي يَبْحَثُ المؤلف فيه عن المكان النسبي في وجود العلة الفاعلة والعلة الغائية ، فالغاية تتأخر في حصول الوجود عن العلول وتقدّم سائر العلل في الشبثية ، ومن البين أن الشبثية غير الوجود في الأعيان ، فإن المعنى له وجود في الأعيان ، ووجود في النفس وأمر مشترك ، وذلك المشترك هو الشبثية ، والغاية بما هي شيء فلانها تقدّم سائر العلل ، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر ، والعلل لا تصير عللاً بالفعل إلا بالغاية ، ولذا فإن الفاعل الأول والمحرك الأول في جميع الأشياء غايته ، — ولهذا المذهب ، البسيط الجميل معاً ، تطبيقه المباشر في النظرية التي عرّضناها آنفاً حول تحريك الأفلاك حيث رأينا أن المُسَبِّبَ الأول هو المُحَرِّكُ الأول والغاية حركة الأفلاك معاً .

وبجانِبِ العلل يُوجدُ شيء آخر ، أي تُوجدُ العوامل الثلاثة التي كنا قد أُلْمَعْنَا إليها آنفاً ، وهي : الطبيعة والإرادة والقسر ، ويلاحظ ابنُ سينا ، في معرض الكلام عن الحركة الطبيعية ، أن الطبيعة ليست سبب هذه الحركة القريب ما دام الجسم يُبْتَدِعُ عن طبيعته عند تحرّكه فهو يتحرك ليعود إليها ، ولذا فإن الأخرى أن يقال إن هذا هو عدم التوافق بين كلّ من أحواله المتعاقبة وحاله الطبيعية التي هي علة حركة الجسم القريبة الفاعلة ، على حين لا تبتدئ الطبيعة في ذلك غير علة بعيدة نهائية . وعدم التوافق هذا يسير متناقصاً بالتدرّج في أثناء الحركة ، وهذا يُعيّن معناه ، وكذلك ، في الحركة الإرادية ، ليست الإرادة الكلية التي تسيطر عليها غير عامل عام ثابت قائم على اعتبار العلة الغائية ، بتدّ أن كلّ جزء

من الحركة يحدثُ بشيئيةٍ تتغير وتجدد بتقدم المتحرك ، ويَعموم هذا الشيءُ على ما يلزم النفسُ في كل ثانية من الحركة من تحيلات غائية خاصة ومن إرادات مختلفة . والحق أن النفس هي المبدأ الذي يتم فيه هذا التجدد في الإرادات القريبة مع كَوْن العقل المَحْض ليس سوى مُحَرَّك بعيد ، ولذا فإن ابن سينا يقول : « قال أرسطو : إن لذلك ، أي العقل النظري ، الحكمَ الكلي ، وأما لهذا فالأفعال الجزئية والتعقيلات الجزئية ، أي العقلُ العملي » ، - ولا يُمكنُ سوى الابتهاج بمثل هذه النظريات الدقيقة .

وقد حرصَ ابنُ سينا أن يجعلَ من مذهب السببية تطبيقاتَ معينة على مذهب انبثاق الأفلاك فيُقيم هذا المذهبَ على أساس متين ، وذلك من المحاولات التي لا نرى من المفيد أن يُصرَّ عليها ، وهي تُلَخَّصُ في قضايا كالآتية (١) : إن كلاماً من مادة الجسم وصورته ليس علةً للأشياء ، لا يُمكنُ أن تكون الأجرام السماوية عِللاً للنفوس السماوية ، ولا النفوسُ السماوية عِللاً للأجرام السماوية ، - لا يُمكنُ أن تكون هذه الأجرام وهذه النفوس غير معلولات روحانية ، - كل عقلٍ مَحْضٍ علةٌ ، والخلاصةُ أن ابن سينا كان ، كما يظهرُ من هذه القضايا ، يعدُّ الموجودَ العاقلَ علةً بطبيعته ذاتها ، وهذا ما يوافق المتناحي الحركية التي صادفناها في كثيرٍ من أقسام منهاجه .

وكل عقلٍ محضٍ علةٌ ، والموجودُ الأول هو علةُ الكل ، وبما أن العقول والموجودَ الأول ذوو شعور بأنفسهم فإنهم يتعارفون مثلَ علةٍ

(١) الإشارات ، ص ١٧٢ - ١٧٤ .

حالا ، وهنا تَتَشَعَّبُ نظريةُ السببية في نظرية العرفان بالموجود الأعلى المهمة ، وإليك كيف يتكلم عنها ابن سينا<sup>(١)</sup> :

لا يجوز أن يَكُونَ كَوْنُ الكلِّ صادراً عن واجب الوجود على سبيل قصدٍ منه كقصدنا ، وذلك لا يَكُونُ في واجب الوجود من شَيْئَةٍ يُرَى بها وجودُ الكلِّ عنه ، فيؤدّي هذا إلى تَكَثُّرِ ذاته ، وهذا محالٌ ، وذلك فضلاً عن أنه يَكُونُ فيه شيءٌ بسببه يَقْصِدُ ، وهو علمه بوجود القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك ، وهذا محالٌ ، وليس كَوْنُ الكلِّ عنه على سبيل الطَّبَعِ بأن يَكُونُ وجودُ الكلِّ عنه لا بمعرفة ولا رضاً منه ، وكيف يَصِحُّ هذا وهو عقلٌ محضٌ يَعْقِلُ ذاته فيجب أن يَعْقِلَ أنه يَكُونُ وجودُ الكلِّ عنه لأنه لا يَعْقِلُ ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأً أولاً ، وإنما يَعْقِلُ وجودَ الكلِّ عنه على أنه مبدؤه ، وكلّ ذاتٍ تَعْلَمُ ما يَصْدُرُّ عنه ولا تُخَالِطُهُ معاوذةً ما ، والأوّلُ راضٍ بفيضانِ الكلِّ عنه ، ثم إن الأوّلَ يَعْقِلُ ذاته التي هي لِدَاتِهَا مبدأً لنظام الخير في الوجود ، فهو عاقلٌ لنظام الخير في الوجود كيف يَنْبَغِي أن يَكُونُ لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول ، فإن ذاته بريئةٌ عما بالقوة من كلّ وجهٍ ، بل عقلاً ، واحداً ، معاً ، ويَلْتَزِمُ ما يَعْقِلُهُ من نظامِ الخير في الوجود إذ يَعْقِلُ كيف يُمْكِنُ ، وكيف يَكُونُ أَفْضَلُ ما يَكُونُ أن يَحْصُلَ وجودُ الكلِّ على مقتضى معقوله ، فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علمٌ وقدرةٌ وإرادةٌ ، وأما نحنُ فنحتاج في تنفيذ ما نَتَصَوَّرُهُ إلى قصدٍ وإلى حركةٍ

(١) النجاة ، ص ٧٥ - ٧٦ .

ولإرادة حتى توجد ، وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن  
الاثنيئية ، وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يقضى عنه كل  
وجود فيضاً تاماً مباناً لذاته .

وأخص ما صنع ابن سينا في هذا البيان هو أنه وحد بين العقل  
والعلة ، كما أنه وحد في مكان آخر بين الوجود والعقل .

قال ابن سينا<sup>(١)</sup> : « إن واجب الوجود بذاته عقل وعقل ومقول » ،  
فأنت تعرف أن طبيعة الوجود غير مُنتزِع عليها أن تعقل ، وإنما  
يعرض لها ألا تعقل إذا كانت في المادة أو مكتوفة بعوارض المادة  
فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة ، وإنما الموجود معقول  
عادة « والأول واجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ،  
فهو - بما هو هوية مجردة - عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة  
لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة هو  
عقل ذاته » ، فالموجود الأول ماهية وهوية .

ويعقل واجب الوجود من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات  
الثامة<sup>(٢)</sup> بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ، وتوسط ذلك  
بأشخاصها ، ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها ،  
وذلك من حيث يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معلومة  
وتارة يعقل منها أنها معلومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين  
صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ،

(٢) النجاة ، ص ٦٧ .

(١) النجاة ، « فصل في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء » .

فَيَكُونُ وَاجِبُ الوجود مُتَغَيِّرَ الذات ، ثم إن الفاسدات إن عَقِلَتْ  
 بالماهية المُجَرَّدة لم تُعَقَّلْ بما هي فاسدة ، وإن أُدْرِكَتْ بما هي مقارنة  
 لمادة وعوارض مادة لم تَكُنْ معقولة بل محسوسة ومُتَخَيَّلَةٌ ، ونحن  
 قد بَيَّنَّا أن كلَّ صورة محسوسة وكلَّ صورة خيالية فلانما نُدْرِكُهَا من  
 حيث هي محسوسة ونُتَخَيَّلُهَا بآلة مُتَجَزَّئَةٍ ، ولِذَا فإن هذا النوع  
 من الإدراك لا يُمكنُ أن يوافق الوجود الأول ، وكما أن إثبات  
 كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نَقَصٌ له كذلك إثبات كثير من  
 التعقلات ، بل واجب الوجود إنما يَعَقِلُ كلَّ شيء على نحو كُلِّية ،  
 ومع ذلك فلا يَعَزُبُ عنه شيءٌ شخصيٌّ ، فلا يَعَزُبُ عنه مثقال ذرةٍ  
 في السماوات ولا في الأرض ، وهذا من المعجائب التي يُحَوِّجُ تَصَوُّرُهَا  
 إلى لطفٍ قَرِيحَةٍ .

وَيُظْهَرُ من الكلمات الأخيرة هذه أن ابن سينا كان شاعراً بالبراعة  
 التي أظهرها في هذا المذهب المُتَمَسِّح ، فقد انتَبَهَى ، من حيث النتيجة ،  
 إلى التوفيق ، على شكل ما ، وذلك باستعمال دقيق لمفهوم السببية ،  
 بين الإله الفلسفي ، الذي يَجْهَلُ العالم تقريباً ، والإله العقدي الذي  
 يَعْلَمُ آخر ذرةٍ في العالم ، ولا رَيْبَ في أن ذلك لم يَكُنْ أَقْلٌ مَجَازٍ  
 وَعَرِيٌّ في المسئلة السكلاسية ، ويُمكنُ أن نقول ، ونحن نَحْفَتِمْ  
 هذا الفصل ، إن حلَّ ابن سينا لهذه النقطة ليس مُرضِياً تماماً ، ومهما  
 يَكُنْ من أمرٍ فإنَّ هذا الحلَّ ماهرٌ يلائمُ عبقرية الفلسفية ، ويُمكنُ  
 تَلْخِيصُ هذا الحلِّ ، من حيث الأساس ، بأن يقال إن معرفة الله  
 بالعالم ليست سوى إطالة لشعوره بذاته ، ومن هذا البيان يَبْدُو ما نَتِمُّ  
 عليه هذه النظرية من صِبْغَةٍ خفيفةٍ في وَحْدَةِ الوجود ، والله يُعْرِفُ

العالمَ مِثْلَ معلول له من حيث العموم ، وذلك وَفَتْقَ نظامِ سلسلة العلل والمعلولات التي هو أولُ حلقةٍ فيها ، وهو يَعْرِفُ كُلَّ شيءٍ لآنه يُوجِبُ كُلَّ شيءٍ ، « وَيَعْلَمُ الْأَوَّلُ »<sup>(١)</sup> مبدأ الأشياء وما يَنْشُجُ عنها على الترتيب الذي يَكْثُرُ ذلك ، فَتَكُونُ هذه الأشياءُ مَفَاتِحَ الغيبِ .

\* \* \*

وَتُوجِدُ نظريةُ الكليات التي تَفَرَّعَتْ عن نظرية العلل ، وَسَنَرَى كيف يعرضُ ابنُ سينا قضاياها الجوهرية في إلهياته ، ثُمَّ نُوَضِّحُ صلتها بمذهب العلل .

قال مؤلفنا<sup>(٢)</sup> : « المعنى الكلّي بما هو طبيعةٌ ومعنى كالإنسانِ بما هو إنسانٌ شيءٌ » ، وبما هو عامٌّ أو خاصٌّ أو واحدٌ أو كثيرٌ ، وذلك له بالقوة أو بالفعل ، شيءٌ آخرٌ . فإنه بما هو إنسانٌ فقط بلا شرطٍ آخرٍ البتّة شيءٌ ، ثُمَّ العمومُ شرطٌ زائدٌ على أنه إنسانٌ ، والخصوصُ كذلك ، وإنه واحدٌ كذلك ، وإنه كثيرٌ كذلك ، وليس إذا فرضت هذه الأحوالَ بالفعل فقط ، بل وإذا فرضت هذه الأحوالَ أيضاً بالقوة . »

والكلّيّ بلا شرطٍ يُوجد بالفعل في الأشياء ، وهو محمولٌ على كلِّ منها ، لا لآنه واحدٌ بالذات ، ولا لآنه كثيرٌ ، وذلك لأن هذا غيرُ خاصٍّ به ما دام كلياً ، والكلّيّ ليس في الوجود شيئاً واحداً بعينه محمولاً على كلِّ واحدٍ وقتاً ماً ، والإنسان الذي اكتشفته الأعراسُ المخصصةُ بشخصٍ لم تكتشفه أعراسُ شخصٍ آخرَ حتى يكونَ ذلك بعينه في شخصٍ زيدٍ .

(١) النجاة ، ص ٦٩ .

(٢) النجاة ، ص ٦ - ٢١ .

وشخص عمرو ، « فلا كليّ عاميّ في الوجود ، بل وجودُ الكليّ عامٌّ بالفعل إنما هو في العقل ، وهي الصورةُ التي في العقل التي نَسَبْتُهَا بالفعل أو بالقوة إلى كلِّ واحدٍ واحدةٍ » .

والخلاصةُ هي ، كما هو معلومٌ ، أن مفهومَ الكليّ يَحْمِلُنَا على التمييز بين نوعيّ وجودٍ ، وهما : الوجودُ في الذهن والوجود في الحقيقة الخارجية ، وكذلك كان مفهومُ القوة قد حَمَلْنَا على تمييز نوعيّ وجودٍ ، وهما : الوجودُ بالقوة والوجودُ بالفعل . ولو نُظِرَ إلى هذه المذاهب الخاصة بالقرون القديمة والقرون الوسطى ، من حيث الأساسُ ، لرُئي أن مفهومَ الوجود ليس مطلقاً ، فالوجودُ ليس أمراً مُعَيَّناً تعييناً دقيقاً كما تُشعرُ به وفقّ عاداتنا الوضعية والدسكارتية ، فيوجدُ وجوهٌ كثيرةٌ للوجود ووجوهٌ كثيرةٌ لعدم الوجود ، وعاد الوجودُ والعدمُ لا يَكُونَان حَدَّيْنِ متناوِبيْنِ حَتْمًا ، فكأنه يَمْتَدُّ ظِلٌّ خفيفٌ بين الوجود وعدمِ الوجود<sup>(١)</sup> .

ولذا فإنه منذ أُخِذَ في البحث عن علل الأشياء وُصِلَ إلى التفريق بين درجات الوجود المختلفة هذه ، وإذا ما تَوَخَّيْنَا زيادةَ دقةٍ في التعبير وجدَدْنَا أن مذهب ابن سينا انْتَهَى إلى التفريق بين ماهية الشيء ووجوده ،

---

(١) تعرف إلهيات البوذية أحوالا متوسطة بين الوجود وعدم الوجود ، انظر إلى مذكرتنا عن « الأديان غير النصرانية » ، في قرن ، جزء ٣ ، ص ٤٦ ، وتجذ في أواخر الباب الخامس من « الجمهورية » لأفلاطون عبارة لطيفة أُعرب فيها عن ذات المفهوم مرات كثيرة : « ما الخيلة حبال هذه الأمور ، وإين أصلح مكان توضع فيه بين الوجود والعدم ؟ ... لا ريب في أنها ليست أكثر غموضاً من العدم ... ولا أكثر غموضاً من الوجود .. إن كثرة هذه الأشياء ... تتسرح بين العدم والوجود الحقيقي » ، الخ . (ترجمة كوزان ، ٣١٩ ، ٩) .

فالماهية<sup>١</sup> ، أي الشيء<sup>٢</sup> بعينه هو ، في مفهومه وتعريفه ، غير التحقيق العيني<sup>٣</sup> الخارجي لهذا الشيء في الوجود ، ومن ثمَّ يَكُونُ للشيء علة<sup>٤</sup> لماهيته وعلة<sup>٥</sup> أخرى لوجوده .

قال المؤلف<sup>(١)</sup> : «الشيء قد يَكُونُ معلولاً بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يَكُونُ معلولاً في وجوده ، وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً ، فإن حقيقة متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة<sup>٦</sup> المثلية كأنهما علتاه المادية والصورية ، وأما من حيث وجوده فقد يتعلّق<sup>٧</sup> بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة<sup>٨</sup> تقوم<sup>٩</sup> مثليته وتكون<sup>١٠</sup> جزءاً من حدّها ، وتلك هي العلة<sup>١١</sup> الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية<sup>١٢</sup> لعليّة العلة الفاعلية » .

وأثبت المؤلف في المكان آخر أن الماهية نفسها لا يُمكن أن تكون علة<sup>١٣</sup> الوجود ، فقد قال<sup>(٢)</sup> : «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة<sup>١٤</sup> له سبباً لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة ، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة<sup>١٥</sup> التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود ، أو بسبب صفة<sup>١٦</sup> أخرى ، لأن السبب متقدم<sup>١٧</sup> في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود » .

وكما أنه لا بُدَّ من علتين مختلفتين للماهية وللوجود لا بُدَّ من علتين للكلّي<sup>١٨</sup> والجزئي<sup>١٩</sup> ، ولكل نوع<sup>٢٠</sup> علته ولكل واحد من النوع علته ، ولا بُدَّ من أن تكون تحت العلل العامة التي تُعيّن النوع علل<sup>٢١</sup> خاصة تُعيّن<sup>٢٢</sup>

(١) الإشارات ، ص ١٣٩ .

(٢) الإشارات ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .



الفرد ، قال ابن سينا : « اعْلَمَ أَنْ الْأَشْيَاءَ الَّتِي لَهَا حَدٌّ نَوْعِيٌّ وَاحِدٌ فَإِنَّمَا تَخْتَلِفُ بِعِلَلٍ أُخْرَى ، وَأَنَّهُ إِذَا لَمْ تَكُنْ مَعَ الْوَاحِدِ مِنْهَا الْقُوَّةُ الْقَابِلَةُ لِتَأْثِيرِ الْعِلَلِ ، وَهِيَ الْمَادَّةُ ، لَمْ يَتَّعَيْنْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ حَقِّ نَوْعِهَا أَنْ يُوجِدَ شَخْصاً وَاحِداً ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ يُمَكِّنُ فِي طَبِيعَةِ نَوْعِهَا أَنْ تُحْمَلَ عَلَى كَثِيرِينَ فَتَعَيْنُ كُلِّ وَاحِدٍ بَعْلَةً » .

وواجبُ الوجودِ واحدٌ بحسبِ تَعَيُّنِ ذاته ، وواجبُ الوجودِ لا يشترك في ماهية أي شيء آخر ، وليس لذاته حدٌّ ، وليس لها جنسٌ ولا فصلٌ ، قال ابن سينا<sup>(١)</sup> : « رُبَّمَا ظَنُّوا أَنَّ مَعْنَى الْوُجُودِ لَا فِي مَوْضِعٍ يَتَّعَمُّ الْأَوَّلَ وَغَيْرَهُ عَمُومَ الْجِنْسِ ، فَيُقَالُ نَحْتَ جِنْسِ الْجَوْهَرِ ، وَهَذَا خَطَأٌ » ، وذلك أَنَّ مَفْهُومَ الْجِنْسِ لَا يُنَاسِبُ وَاجِبَ الْوُجُودِ ، فَلَيْسَ لَوَاجِبِ الْوُجُودِ مَاهِيَةٌ يَلْتَزِمُهَا هَذَا الْمَفْهُومُ ، « بَلِ الْوُجُودُ الْوَاجِبُ لَهُ كَالْمَاهِيَةِ لَغَيْرِهِ » .

والآن ، وقد بَيَّنَّا كَيْفَ تَلْتَحِمُ نَظَرِيَّاتُ الْوُجُودِ وَالْعِلَّةِ وَالْكَلِّيَّاتِ ، لَا نَقِفُ عِنْدَهَا أَكْثَرَ مِمَّا صَنَعْنَا ، وَإِنَّمَا نُنِيمُ تَرْكِيبَ جَمِيعِ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ الْكَبِيرَةِ وَمَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ بِعَرَضِنَا نَظْرِيَّةَ الْعِلَّةِ الْأُولَى الْمَشْهُورَةِ وَفَقَى ابْنُ سِينَا .

• • •

قال المؤلف<sup>(٢)</sup> الذي أَخَذَ يَتَّعَمَّقُ فِي مَوْضِعِ الْوُجُوبِ نَفْسِهِ : « إِنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُودَ هُوَ الْمَوْجُودُ الَّذِي مَتَى فُرِضَ غَيْرَ مَوْجُودٍ عَرَضَ مِنْهُ مُحَالٌ » ، وَإِنَّ الْمُمْكِنَ الْوُجُودَ هُوَ الَّذِي مَتَى فُرِضَ غَيْرَ مَوْجُودٍ أَوْ

(١) الإشارات ، ص ١٤٥ .

(٢) استخلصت النظرية التالية من النتيجة ، ص ٩٢ وما بعدها .

موجوداً لم يَعرَض منه مُحالٌ .»

وقد يَكُون واجبُ الوجود واجباً بذاته ، وقد لا يكون واجباً بذاته ،  
فأما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لِدَاته لا لشيءٍ آخر ، أي  
شيءٌ كان لَتَرِمَ محالٌ من فَرَض عدمه ، وأما واجبُ الوجود لا بذاته  
فهو الذي لو وُضِعَ شيءٌ مما ليس هو صارَ واجبَ الوجود ، مثلاً إن  
الأربعة واجبةُ الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فَرَض اثنين واثنين ،  
والاحتراق واجبُ الوجود لا بذاته ، ولكن عند فَرَض التقاء القوةِ  
الفاعلة بالطبع والقوةِ المنفصلة بالطبع ، أعني المُحرِّقة والمُحتَرِّقة .

ولا يَجُوزُ أن يَكُون شيءٌ واحدٌ واجبُ الوجود بذاته وبغيره  
معاً ، وكلَّ واجبِ الوجود بغيره ممكنُ الوجود بذاته ، وهذا ينعكس ،  
فيَكُون كلُّ ما هو مُمكنُ الوجود بذاته ، إن حصل وجوده ،  
واجبُ الوجود بغيره .

ولا يَجُوزُ أن يَحْدُث من اثنين واجبِ وجودٍ واحد حتى يَكُونَ  
(أ) واجبَ الوجود ؛ (ب) ، و (ب) واجب الوجود ؛ (أ) معاً ،  
والواقعُ أن كِلَا من الاثنين إذ كان واجباً بالآخر يَكُون ممكناً بذاته ،  
وأن لكلٍّ ممكن الوجود بذاته علةٌ في وجوده أقدم منه ، ولكن ليس  
ذاتُ أحدهما أقدم من ذات الآخر ، فلهما ، إذن ، عللٌ خارجةٌ  
عنهما وأقدمُ منهما ، فلا وجوبَ ، إذن ، لوجود كلِّ واحدٍ منهما  
من الآخر .

ولا يَجُوزُ أن يَكُون لذات واجب الوجود مبادئُ تَجْتَمِعُ  
فيَقُوم منها واجبُ الوجود حتى تُمكنَ قسمته مادةً وصورةً أو على

وجه آخر، وذلك من حيث الكمية أو الحدّ، وذلك لأن كلّ ما كانت هذه صفته فذات كلّ جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع، فلما أن يصيَح لكلّ واحدٍ من جزئيه مثلاً وجودٌ منفرد، لكنه لا يصيَح للمجتمع وجودٌ دونها، فلا يَكُون المجتمع واجبَ الوجود، أو يصيَح ذلك لبعضها، ولكنه لا يصيَح للمجتمع وجودٌ دونه، فما لم يصيَح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجودٌ منفردٌ فليس واجبَ الوجود، وأعمّ من هذا أن يقال: «إن الأجزاء بالذات أقدمُ من الكلّ»، فتَكُون العلةُ الموجبةُ للوجود أولَ ما تُوجبُ الأجزاء ثمّ الكلّ، ومن ثمّ تَرى أن كلّ موجود قابلٍ للقسمة لا يُمْكِن أن يَكُون واجباً.

«فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادةٍ جسم ولا صورةٍ جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورةٍ معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمةٌ لا في الكمّ ولا في المبادئ ولا في القول، فهو واحدٌ من هذه الجهات».

وواجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود بجميع جهاته، فلو وُجِدَتْ جهةٌ لا يَكُون بها واجباً لاحتاج إلى علة من هذه الجهة ولكن غير واجبٍ على الإطلاق، بل مع هذه العلة، فبيّن من هذا أن الواجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجودٌ منتظر، بل كلّ ما هو ممكنٌ له واجبٌ له، فليس له إرادةٌ مُنتظرةٌ ولا طبيعةٌ منتظرة ولا علمٌ منتظر ولا صفة من الصفات التي تَكُون لذاته منتظرة.

وبعدَ هذا يَسْمُو فِكْرُ ابنِ سينا نحو النواحي الخَلْقِيّة، وذلك أنه، إذْ أثبت أن واجب الوجود واحدٌ على الإطلاق، بيّن، وفتّى

المذهب الأفلاطوني، أنه خيرٌ مَحْضٌ وحقٌّ محضٌ، فترجّو من  
 القاريء أن يلاحظ صيغَ التناوُل التي يلقاها في هذا المعرض، قال ابن  
 سينا: «وكلّ واجب الوجود بذاته فإنه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ،  
 والخيرُ بالجملة هو ما يتشوّقه كلُّ شيءٍ ويتّيمّ به وجوده، والشرُّ  
 لا ذات له، بل هو إمّا عدمٌ جوهرٍ أو عدمٌ صلاحٍ حالٍ الجوهرِ،  
 فالوجودُ خَيْرِيَّةٌ، وكمالُ الوجودِ خَيْرِيَّةٌ الوجود، والوجودُ الذي  
 لا يقارنه عدمٌ ولا عدمٌ جوهرٍ ولا عدمٌ شيءٍ للجوهر، بل هو دائمٌ  
 بالفعل، فهو خيرٌ محضٌ، والممكنُ الوجودِ بذاته ليس خيراً مَحْضاً،  
 لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود، فذاته بذاته تحتلّ العدم، وما احتمل  
 العدمَ بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشرِّ والنقص، فإذا ليس  
 الخيرُ المحضُ إلاّ الواجب الوجودِ بذاته، وقد يقالُ أيضاً خيرٌ لِمَا كان  
 نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء، وسنُبَيّن أن الواجب الوجود يجب أن  
 يتكوّن لذاته مفيداً لكلّ وجود، ولكلّ كمالٍ وجودٍ، فهو من هذه  
 الجهة خيرٌ أيضاً لا يدخُلُه نقصٌ ولا شرٌّ».

وقال ابن سينا أيضاً: «وكلّ واجب الوجودِ بذاته فهو حقٌّ  
 محضٌ، لأن حقيقة كلِّ شيءٍ خصوصيةٌ وجوده الذي يثبتُ له،  
 فلا حقٌّ، إذاً، أحقّ من الواجب الوجود، وقد يقال، أيضاً، حقٌّ  
 لِمَا يتكوّن الاعتقادُ بوجوده صادقاً، فلا حقٌّ أحقّ بهذه الحقيقة مما  
 يتكوّن الاعتقاد بوجوده صادقاً ومع صدقه دائماً، ومع ذلك دوامه لذاته،  
 لا لغيره».

ثمّ عيّن تحليلُ مفهوم واجب الوجود وأكْمِلَ بالقضايا القائلة إن  
 نوع واجب الوجود لا يُقال على كثيرين، وإن واجب الوجود وحيدٌ

في نوعه وإنه كامل في وجوده لهذا السبب ، ثم ينتهي المؤلف إلى إثبات وجود واجب الوجود إثباتاً مباشراً ، وهنا تبدلُ نظرية العلية جليّة .

قال ابن سينا : « لا شك أن هنا وجوداً ، وكل وجود فلما واجب وإما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صحَّ وجود الواجب ، وهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فلما نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود » .

ويتمّ الإثبات بثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : لا يُمكن أن يكون لكلّ ممكن في زمان واحد عللّ ممكنة بلا نهاية ، والواقع أنه إذا كان لا يوجد واجب وجود في جملة الممكنات فإن هذه الجملة تكون ، ما دامت جملة ، إما واجبة أو ممكنة ، فإن كانت واجبة فبما أن كل واحد من حدودها ممكن ، فإن الواجب يكون بالممكنات ، وهذا محال ، وإن كانت ممكنة فجمليتها تكون محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود ، وهذا الشيء إما أن يكون خارجاً من الجملة أو داخلياً فيها ، فإن كان داخلياً واجباً فإن أحد حدود الجملة يكون واجباً ، وقد فرض أنها ممكنة ، وإن كان داخلياً ممكناً فإن هذا الشيء يكون علة الجملة ، ولذا فإنه يكون علة أقسامها وعلة وجوده ، ولذا فهو واجب ، وقد فرض أنها ممكنة ، وإن كان الشيء خارجاً فإنه لا يكون علة ممكنة ، وذلك لأن جميع الممكنات في الجملة ، ولذا فهو واجب الوجود ، وحينئذٍ تؤدي جميع الممكنات إلى هذه العلة الواجبة .

المقدمة الثانية : إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وأن يكون كل واحد من هذا العدد ممكن الوجود في نفسه ، لكنه واجب

بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً ، وكنا فيما تقدم قد بيّنا أمر العلتين ،  
وَيُمْكِنُ تعميمُ هذا البيانِ بِتَسْطِطِ ماثِل في أمر المقدمة الأولى ، وذلك مع  
القول بأن هذا يؤدي إلى النتيجة القائلة إن كلَّ حَدٍّ يَكُونُ علةً ومعلولاً  
بوجوده الخاصِّ ، وهذا محالٌ .

المقدمة الثالثة : لكلِّ حادثٍ علةٌ في حدوثه ، فلا يَحْضُرُ أن يَكُونُ  
حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يَبْقَى زماناً ، أو أن يَبْطُلَ بعد الحدوث بلا  
فَصْلٍ زمان ، أو أن يَكُونُ بعد الحدوث باقياً . والقسمُ الأولُ محالٌ  
ظاهرٌ ، والقسمُ الثاني أيضاً محالٌ ، وذلك لأن الآثاتِ تتعاقب بلا انقطاع .  
وقد بَطُلَ هذا ، ولِذَا فإن لكلِّ موجودٍ علةً من وجوده وعلةً من  
جوهره ، وَيُمْكِنُ اتحادُ هاتين العلتين مِثْلَ القالبِ في تشكيل الماء  
وَيُمْكِنُ أن تَكُونَا منفصلتين مِثْلَ الصورة الصنمية التي يُحْدِثُهَا  
الصانع والتي تُثَبِّتُهَا يَبُوسَةُ العنصر المتخلدة منه ، ولا يَثْبُتُ الحادثُ  
لأنه أَحْدَثٌ ، وإنما يَثْبُتُ بِتَحْقِيقِهِ شرطَ علته الذي يَجْعَلُهُ يَثْبُتُ ،  
فإذا ما حَقَّقَ هذا الشرطُ ثَبَّتَ الحادثَ ما بَقِيَ الشرطُ ، ويصير الممكن  
واجباً بشرطٍ ، فهو يَكُونُ حِينَئِذٍ واجباً بشيءٍ آخرٍ غيرِ ذاته ، والممكنُ  
الحقيقي معلومٌ ، وكلُّ ما يَكُونُ موجوداً عند وجود هذا الممكن يَكُونُ  
واجباً ، وبالعكس يَكُونُ معدوماً وجوباً كلُّ ما يَكُونُ معدوماً عند  
كَوْنِ ذلك معدوماً .

وتُعَدُّ هذه المقدمة الأخيرة تكملةً لنظرية العلية وتطبيقاً لها ، ونحن  
نَصَوُغُهَا هكذا : « لكلِّ حادثٍ علةٌ ، وكلِّ علةٍ مُسَبَّبةٌ » .

ويُتِمُّ اتحادُ هذه المقدمات الثلاثِ نظريةَ الموجودِ الأولِ في ثانيةٍ ،

وذلك أن الممكنات الموجودة تحتاج إلى علل (المقدمة الثالثة) ، وأن هذه العلل لا تتسلسل إلى غير نهاية (المقدمة الأولى) ، وأنها لا ترتد على نفسها (المقدمة الثانية) ، ولذا فهي تؤدي إلى واجب الوجود .

ونودّ لو نصممتُ هنا بعد هذا البرهان ، فتدع القارئ يتدوَّق بنفسه إبداعه وانسجامه وقوّته ، ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نَمَحِي تماماً أمام مؤلفنا وأن نَنَحَلِّي عن قيادة هذا الكتاب في وقتٍ يُفَرِّص علينا تعيينُ نتائجه ، والواقعُ أن ما بقي علينا أن نقوله من شيء قليل عن التصوف ليس له غيرُ قيمةٍ تكميلية ، فما يَنْطَوِي عليه سِفَرُنا من أمرٍ جوهري قد تَمَّ منذ الآن .

ويكسُح لي ، كما هو الواقعُ ، أن النتائج التي نَرَى الوقوفَ عندها هي ما رأينا لإشراقه وتمرّزه صفحةً صفحةً في أثناء هذا التحليل . وأولُ ما نَقْبُولُ هو أن المبدأ السائد لمدرسة الفلسفة العربية قام على كَوْنِ الفلسفة واحدةً ، وأصبح من هذا أن يقال إنها قامت على اعتبار كَوْنِها علماً ، فكان لما عَيِنُ الخصائص التي نَعْتَرِفُ بها للعلم ، أي الشُمُولُ والتعمين ، وما كان ليُمْكِنَ أن يُوجَدَ فيها غيرُ فلسفةٍ واحدةٍ لجميع الناس ، كما لا يُوجَدُ غيرُ علمٍ واحد ، فلما وُجِدَتْ هذه الفلسفة وأُوضِحَتْ عاد لا يَجُوزُ لها أن تَكُونُ عُرْضَةً لأيّ تغييرٍ أو تطوّرٍ بتعاقب الأزمان ، ولذا فإننا نَرَى الفلسفة ، نَحَتَّ قَلَمَ ابن سينا الذي لم يَكُنْ نبوغه الرياضي بالغ القوة ، قد نالت مظهرأً علمياً ، كلاً ، بل مظهرأً علمياً مُحْكَمًا<sup>(١)</sup> .

(١) أجدي قائماً بأن وجهة نظر ديكرات كانت مطابقة لهذا تماماً ، فلا أعلم السبب في انتشار -

ثم يُلَوِّحُ لي أن الخطأ العام للحركة الفلسفية ، كما أشرنا إليه ، صائب ، وذلك أن المُعْضِلَةَ التي تَبَدَّتْ للمدرسة العربية قامت على التأليف بين الحقيقتين : الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وكانت المدرسة العربية قد سُبِقَتْ بعض الشيء في بحث مماثل من قِبَلِ المدرسة السريانية ، ولا بُدَّ ، لمعرفة نصيبِ فلاسفة العرب من الابتكار في حلِّ هذه المُعْضِلَةِ ضيقاً ، من أن يُعْرَفَ تاريخُ التعليمِ الفلسفيِّ حتى القرن التاسع من الميلاد معرفةً تامةً ، ويُمكنُ أن يُوكَّدَ ، عند عدم هذه المعرفة الدقيقة ، كَوْنُ عَمَلِ التنسيقِ والبرهنة حَوْلَ القضايا في المدرسة العربية ، ولا سيما عند ابن سينا ، كان أمراً مهماً جداً .

وإذا ما نَظَرْنَا إلى حال الروح العام الذي كان عليه هؤلاء المُفَكِّرونَ وَجَبَّ أن يُذَكَّرَ ، كما قلْنَا غيرَ مرة ، أن أمرَ التوفيقِ ظلَّ عادةً ذهنيةً منتشرةً في الشرقِ عِدَّةَ قرونَ ، وتُوضِحُ هذه العادةُ كَوْنَ موثقي الإسلام استطاعوا أن يَضَعُوا المُعْضِلَةَ السَّكَلَّاسِيَّةَ من غير أن يساورهم أي شكٌّ في إمكان حلِّها ، هذه المُعْضِلَةُ التي أخافت الباحثين في بلاد أخرى أو أَخْمَدَتْ إقدامهم . ولم يَكُنْ المنهاجُ السَّكَلَّاسِيُّ الذي تألَّفَ منه أحدُ حُلُودِ هذه المُعْضِلَةِ — ويُمكنُ التسليمُ بهذا مثلاً — نتيجةً أيضاً — منهاجاً فردياً أو أفلاطونيةً أو مسائيةً أو غير ذلك ، وإنما كان مجموعُ توفيقٍ قامَ بطريقِ العَنَنَاتِ واقِعاً تحت تأثيرِ الأفلاطونية

---

= العادة القائلة إن ديكرات كان ذا روح حر في موضوع الفلسفة ، فالحق أنه لم يفلح لأحد أكثر مما اتفق له من روح هندسية وعقدية ، فقد كان حل الفلسفة التي يتقنها أن تشمل حل جميع العلوم ، وأن يتم إثباتها رياضياً ونهائياً ، ولذا فإن الإصلاح الذي قام به في الفلسفة لم يكن ليحتاج إلى الخروج خارج السكلاسية ، وكذلك كان يمكنه أن يحدث من غير أن يخرج من السكلاسية واجباً إلى أصوله .



الجديدة مع بعض روايب أدريّة بصريح القول . وفضلاً عن ذلك فإن هناك تذكّرات عقديّة دينيّة قديمة مرتبطة في الاثنينيّة والأدرية ، وعودات عاطفيّة بادية نحو المذاهب القاتلة بوحدة الوجود ، كانت تظهر في الحين بعد الحين لدى سكّلاسيي العرب ، حتى عند أكثرهم حكمة ، ومع ذلك فإنه لا يُشكر إلى هذه الملاحظة الأخيرة إلا بإيجاز ، وذلك لأنها أكثر تعلّقاً بدراسة الفلسفة الصوفية .

وكذلك يُمكّننا أن نتساءل عما إذا كان جهْدُ فلاسفة العرب الذهنيّ - وقد يقال العبريّ- قد وصلَ نهائيّاً إلى حلٍّ مقبولٍ ، تقريباً ، للمعضلة السكّلاسيّة ، فنختصّي أن يكوّن الجواب بالتّفي ، وهذا لعوامل ذاتية وغير ذاتية ، وقد أحسنا العوامل الذاتية ، وإذا كنّا نذكّر ماذا كان الإله التّوراتي والقرآنيّ من جهة ، وماذا كان إلهُ الفلاسفة الآخر ، ساورنا انطباعٌ قائلٌ إن مسافةً كبيرةً لا تزال تُفصلُ بين هذين المفهومين اللذين لا يُعدّ توفيقُ ما بينهما حولَ هذه النقطة قد تَمَّ حتماً ، ولا مرأى في أن التصوف هناك هو لإصلاح ما يكوّن من زهوٍ وإبصارٍ وجفّافٍ وتجريدٍ في المفهوم الفلسفيّ الإلهي ، ولكن التصوف نفسه يعرّضُ أخطاراً هائلةً على الأرثوذكسيّة ، فإذا كان ما بعد الطّبيعة ينطوي على آثارٍ من وحدّة الوجود فليس التصوف هو الذي يطهره منها . والواقعُ أنه إذا رُجِحَ البصرُ إلى ما هو عائقٌ بالخيال من ناحية العقيدة الإسلامية وجَدَ أن إله الفلاسفة مُذهِلٌ غيرُ مقبول ، وذلك أنه يشتمل على إنجازٍ وعدم إحساسٍ في الوجود ، فلا يُعرَفُ فيه ما يُعرَفُ في إله التّوراة من فعّالية حيّةٍ مُتعلّبةٍ وفضيلةٍ مُبدعةٍ ودعةٍ ربّانيةٍ ومقاصدٍ واسعةٍ ورأفةٍ رحيمةٍ وانتقاماتٍ هائلةٍ . وإله الفلسفة ،

ذي القوة الوجودية بالفعل ، ما يُلَوِّحُ أنه عادمُ الحركة ، فعُدْنَا لا نستطيع  
 أن نَعْرِفَهُ ، وعدُنَا غير محمولين على محبته . مهما وَقَعَ من إثبات لنا أنه  
 الحقُّ الأعلى ، ونحن لا نَشْعُرُ بأنه صالح ، وإن كان يُثَبِّتُ لنا أنه  
 هكذا عقلياً . وأُخْصَصَ ما نَحْكَاهُ هو أن نَرَى صفاته الذاتية ، من إرادةٍ  
 وعلمٍ وقدرةٍ ، تَتَّحِدُ وتُسَبِّكُ في نوعٍ من القوة لا قِبَلَ لنا بتصوُّرها  
 فيصْدُرُ عنها العالمُ ، وذلك من غير أن نُدْرِكَ النقطة التي يَبْقَى هذا  
 الإله عندها فاعلاً حرّاً للعالم ، أو حرّاً شاعراً كما أقول ، ولم نُشَدِّدْ  
 في تحليلنا حَوَّلَ مشكلة اختيار الله في إحداث العالم هذه ، لِمَا لا نَرَى  
 غُثْمًا في محاولة الفُوض فيها ، ويَكُونُ الله خفيّاً خفاءً مطلقاً في هذا  
 الموضع ، فيُمكنُ أن يقال إن رأيي ابن سينا يتوارى هنا على غيرار رأيه  
 في الوجود الأول . وقد أثار مذهبُ ابن سينا ، كما هو الواقع ، - وهنا  
 العاملُ غيرُ الذاتي الذي أشرنا إليه آنفاً - مَقَّتَ ذوي النفوس الدينية ،  
 ومن ذلك أن الغزاليّ ، الذي يُمَثِّلُ في الإسلام ذُرْوَةَ السَّكَلَّاسِيَّةِ  
 اللاهوتية كما يُمَثِّلُ ابن سينا السَّكَلَّاسِيَّةَ الفلسفية ، حَمَلَ حِمْلَةَ  
 عنيفة على منهاج ابن سينا وقَضَى على نصيبه في المشرق ، ويمَنِّي قرنٌ  
 بعد الغزاليّ فتُبِعَتْ هذه المذاهب في المغرب ، وتجاوزُ حُلُودَ الإسلام  
 فتَلَقَّيْ دُعْرًا في العالم النصراني تحت اسم الرُّشدية ، وذلك على نَمَطِ  
 ضَلَالَةٍ هائلة .

## الفصلُ العاشرُ

### تصوفُ ابنِ سينا

العنايةُ الربانية - الله غير محض فكيف يُتصور مصدر  
صلور الشر ؟ - ليس الشر شرّاً الا بالعرض - رسالة ابن  
سينا عن القدر - التناؤل عند الشيخ الرئيس - كيف تم  
السعادة ؟ - بلوغ الأئفس كما لها بلداتها - قصة سلامان  
وأيسال - تفسير الطوسي لهذه القصة .



ذَكَرْنَا فِي أَوَائِلِ هَذَا الْكِتَابِ أَنَّا لَا نَتَنَاوَلُ التَّصَوُّفَ عَادِينَ إِلَّا سَاهٍ مِنْهَا جَاءَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ ، وَمَا نَقُولُهُ فِي هَذَا الْفَصْلِ الْآخِرِ لَا يَعْدُو كَوْنَهُ مُتِمًّا لِمَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ ، وَمَنْ الْمُقِيدُ أَنْ يُرَى كَيْفَ أَنْ مَفْهُومٌ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ عَنْ اللَّهِ يَتِمُّ فِي التَّصَوُّفِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ ، وَكَيْفَ أَنْ ابْنُ سِينَا يَتَمَثَّلُ صَلَوةَ اللَّهِ بِالْإِنْسَانِ فِي كِبَرِيَّاتِ الْمَسَائِلِ عَنْ الْعِنَايَةِ الرَّبَّانِيَّةِ وَالْقَدَرِ . وَسَوْفَ نَسْمَعُ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ أَنْ فِيلَسُوفُنَا يَعْزِضُ نَظْرِيَّةَ عَامَّةٍ عَنِ التَّفَاوُلِ عَالِيَةٍ جِدًّا ، وَسَتَرَى أَيْضًا مَا مَكَانُ الْأَخْلَاقِ فِي مِثْلِهِ ، مَا هَذَا الْمَكَانُ الَّذِي تَنَاوَلْنَاهُ قَلِيلًا فِي الْفُصُولِ السَّابِقَةِ فَيَكَادُ يُغْلِبُ مِنْ قَرَأَتِنَا ، وَالَّذِي تَرَكْتُ جَمِيعَ التَّفْصِيلَاتِ السَّابِقَةِ فَرَاغًا فِيهِ يَجِبُ مَكْنُؤُهُ .

وَالِئِكَ كَيْفَ يُعَرَّفُ ابْنُ سِينَا الْعِنَايَةَ الرَّبَّانِيَّةَ فِي الْإِشَارَاتِ <sup>(١)</sup> : « الْعِنَايَةُ هِيَ لِحَاطَةُ عِلْمِ الْأَوَّلِ بِالْكَلِّ » ، وَبِالْوَاجِبِ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ الْكُلُّ حَتَّى يَكُونَ عَلَى أَحْسَنِ النِّظَامِ ، وَبِأَنَّ ذَلِكَ وَاجِبٌ عَنْهُ وَعَنْ لِحَاطَتِهِ بِهِ ، فَيَكُونُ الْمَوْجُودُ وَقْفَى الْمَعْلُومِ ، عَلَى أَحْسَنِ النِّظَامِ ، مِنْ غَيْرِ انْبِعَاطٍ قَصْدٍ وَطَلَبٍ مِنَ الْأَوَّلِ الْحَقِّ ، فَعِلْمُ الْأَوَّلِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوَابِ فِي تَرْتِيبِ وَجُودِ الْكُلِّ مِنْجَ لِقَبْضَانِ الْخَوِيرِ فِي الْكُلِّ » .

(١) الْإِشَارَاتُ ، ص ١٨٥ .

ولن نلاحظ في هذا التعريف العميق ملاحظة خاصة نوع ما أقيم من توحيد بين علم الله وإرادته وقدرته ولطفه ، ما دُمنا قد وقفتنا عند حد وجهة النظر هذه في فصل الإلهيات ، وإنما الآن ، ونحن نعدُّ هذه الأسطر مُعَبَّرَةً عن نظرية التفاضل ، نَتَّخِذُ هذا ذريعة لسؤال ابن سينا قائلين : بما أن نظام الأمور يَظْهَرُ له أحسن ما يَكُونُ فكيف يَدْرِكُ دَوْرَ الشَّرِّ وما الرأْيُ الذي يَجْعَلُ لنفسه عن القَدَر .

فبما أن الله خيرٌ محضٌ والكل يَصْدُرُ عن الله فإن من المصاعب الكبيرة أن يُتَصَوَّرَ مصدرُ صدور الشَّرِّ الذي يَظْهَرُ في الجميع . وتدور نظرية مؤلفنا العامة على كَوْنِ الشَّرِّ ليس في القضاء الإلهي بالذات وأنه لا يَدْخُلُ فيه إلَّا عَرَضاً ، ويوجدُ للشَّرِّ ثلاثة أنواع : النَقْصُ أو العدم والألم والإثم ، والشَّرُّ بالذات هو الشَّرُّ بالعدم ولِذَا فهو سَلْبِي ، وإليك ما يقوله عنه ابن سينا<sup>(١)</sup> :

« الشَّرُّ بالذات هو العَدَمُ ، ولا كُلُّ عَدَمٍ ، بل عَدَمٌ مُفْتَقِصٌ طِبَاعِ الشَّيْءِ من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، والشَّرُّ بالعَرَضِ هو العَدَمُ أو الحابِسُ للكمال عن مستحقِّه » ، والشَّرُّ يَفْتَرِضُ القوة ، ومن ثَمَّ كانت النظرية الآتية التي هي أرسطوطاليسية جوهرًا ، وهي : « كلُّ شَيْءٍ وجودُهُ على كماله الأقصى ، وليس فيه ما بالقوة فلا يَلْتَحِقُهُ شَرٌّ ، وإنما يَلْتَحِقُ الشَّرُّ ما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لأجلِ المادة » ، أو إن الشَّرَّ يُحْدِثُ في المادة استعداداً مضاداً لأحد الكمالات التي يجب وجودها في الشَّيْءِ كوقوع سَحْبٍ كثيرة وتراكُمها وأظلالِ جبالٍ شاهقة تَمْنَعُ

(١) النجاة ، ص ٧٨ ، « فصل في العناية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي » .

الشَّارَ من النَّصِج ، أو إن الشرَّ يُبْعَد الكمال من الشيء أو يَقْضِي عليه كحَبْس البرد للنبات حتى يَقْسُد .

« وجميع سبب الشرِّ إنما يُوجَدُ فيما تحت فلك القمر » ، ولا سلطانَ للشرِّ على المعقولات ، « والشرُّ إنما يُصِيبُ أشخاصاً ، وفي أوقاتٍ ، والأنواعُ محفوظةٌ » .

وقال ابن سينا : « فإن قال قائلٌ : وقد كان جائزاً أن يُوجَدَ المديرُ الأول خيراً محضاً مُبرِّئاً عن الشرِّ ، فيقال : « هذا لم يكنْ جائزاً في مِثْلِ هذا النمط من الوجود ، وإن كان جائزاً في الوجود المطلق » . وعند فيلسوفنا أن الخير المطلق غيرُ ممكنٍ في عالمٍ يُطَبَّقُ عليه ما بعد الطبيعة المشائية ، أي عالمِ القوة والفعل ، وحيث توجدُ قوةٌ يوجدُ إمكانٌ عدمٍ ، أي شرٌّ ، غير أن الخالقَ ما كان ليترك الخيرَ الكليَّ الذي هو خيرٌ بالذات ، ولو لم يوجدْ إلا بالقوة ، وذلك بسبب الشرور العَرَضِيَّةِ الممكنة التي توجدُ مختلطةً هناك ، ويعودُ العالم الذي لا يَنْطَوِي على إمكان الشرِّ غيرِ شبيهٍ بعالمنا ، وإنما يَكُونُ شيئاً آخرَ ، ولا يُعرَفُ ما يَعْرُبُ عن خيالنا .

ويُضَحِّي قفاؤلُ ابن سينا ، مع كلِّ سهولةٍ ، بضحايا الشرور الخاصة في سبيل الخير الكليِّ ، أي ضحايا الموارض المؤقتة ، حتى بضحايا الجحيم ، ولا يَكُونُ الشرُّ الذي لا يقوم على العدم إلاَّ نسبياً ، وذلك على حسبه ، وهو يَكُونُ خيراً دائماً في بعض المواضع ، ولو تَوَخَّيْتُ الدقة لتوجدَ الشرُّ في كلِّ وقتٍ خيراً بَمَبْدَته ، فهو ليس شرّاً إلاَّ بالعرَض ، ولا تجِدُ شيئاً مما يُقَالُ له شرٌّ بالأفعال إلاَّ وهو كمالٌ بنسبة الفاعل إليه ،

وإنما هو شرٌّ بالقياس إلى السبب القابل له أو بالقياس إلى فاعله آخرَ يَمْنَعُ عن فعله في تلك المادة التي أولى بها من هذا الفعل ، ، وهكذا فإن الظلم شرٌّ للمظلوم لا رَيْبَ ، أو هو شرٌّ للنفس النُطْقِيَّةُ التي يَقُومُ كمالُها على كَسْرِ هذه القوة والاستيلاء عليها ، وإنما يَكُونُ في البداءة خيراً من الناحية الفعَّالة ، أي من حيث القوة الغَضَبِيَّةُ التي تَطْلُبُ الغَلَبَةَ بطبيعتها ، وكذلك النارُ خيرٌ بذاتها ، فلها منافع كثيرةٌ وفوائدٌ وافرةٌ في العالم الطبيعي ، ومن العَرَضِ أن تُحدثَ الإحراقَ الذي هو شرٌّ لمن يُعَانِيهِ . ومن الواضح أنه ليس من الحَسَنِ أن يُزِيلَ صانعُ الكلِّ قوةَ الغَضَبِ أو يُبِيدَ النارَ بسببِ العَرَضِ الجزئيِّ الذي ينشأ عن هذه أو تلك ، قال ابن سينا : « ليس من الحكمة الإلهية أن تُتْرَكَ الخَيْرَاتُ الثابتةُ الدائمةُ والأَكْثَرُيةُ لأجلِ شُرُورٍ في أمورٍ شخصيةٍ غيرِ دائمةٍ » .

وليست أفضليةُ الخيرِ على الشرِّ في العالم ، وَفَقَّ هذا المذهب ، مقصورةٌ على أفضليةٍ من أفضليات ما بعد الطبيعة كما أوضحنا ، بل هي أفضليةٌ عدديةٌ وكميةٌ ، قال مؤلفنا مؤكداً : « إن من غيرِ الموجودِ الأمورَ التي تَكُونُ شرّاً على الإطلاقِ والأمورَ التي يَكُونُ مُعْظَمُهَا شرّاً ، والأمورَ التي يتساوى فيها الخيرُ والشرُّ » ، وكلُّ أمرٍ يَكُونُ الخيرُ غالباً فيه ، ومن الخطأ أن يقال إن الشرَّ أكثرُ وقوعاً من الخير ، أَجَلْ ، إن الشرَّ كثيرٌ ، ولكنه ليس أَكْثَرُيةً ، وذلك كالأمراضِ فإنها كثيرةٌ ، ومع ذلك فإنها أَقَلُّ من الصحة ، وإذا تأملتَ الشرَّ الذي حَدَدْنَاهُ وَجَدْتَهُ أَقَلَّ من الخيرِ الذي يقابله ، نَعَمْ ، إن الشرورَ التي هي نقصاناتِ الكمالاتِ الثانيةِ أَكْثَرُيةٌ ، وهي مِثْلُ جهلِ الإنسانِ بالهندسةِ مما لا يَنْصُرُ في الكمالاتِ الأولى ، وهي ليست شُرُوراً بالحقيقة ، ولكنها إعدامُ خيراتٍ من بابِ الفضلِ والزيادةِ



## في المادة .

و كذلك تُوجَدُ أفكارٌ تفاؤليةٌ أوضحها ابن سينا في رسالته عن « القَدَر »<sup>(١)</sup> مضيقاً بها رأياً قائلًا إن الخيراتِ والشرورَ ليست عند الله كما هي في نظرنا ، فنحن لا يحقُّ لنا أن نطالب الله ، الذي يقيضُ عملَهُ من خلال القرون ، بواب على كلِّ شرٍّ ينشأ عن رِسمِ العالم ، وذلك قياساً على الأضرار التي تُصيبنا من أناسٍ آخرين في أثناء حياتنا المحدودة ، قال ابن سينا : « تأملْ » واعلمْ أنه لو كان أمر الله تعالى كأمرِكَ وصوابُهُ كصوابِكَ وجميلُهُ كجميلِكَ وقيعُهُ كقيعِكَ لما خلَقَ أبا الأشبالِ أعْصَلَ<sup>(٢)</sup> الأنيابِ أَحْجَنَ البرائينِ لا يَتَخَذُوهُ العشبُ ولا يَمِيشُهُ الحَبُّ ، إنما يَقيِمُهُ الأبيضُ<sup>(٣)</sup> والتَّحْضُ<sup>(٤)</sup> الغريضُ<sup>(٥)</sup> الذي لم تُطْفَأْ غريزَتُهُ ولم تَبْرُدْ حرارَتُهُ ثم لا يَطْعَمُ لِيَاهِ إلا بالفَرَسِ<sup>(٦)</sup> والوَقْصِ<sup>(٧)</sup> والبَقَرِ والنَّقَعِ<sup>(٨)</sup> والنَّهْرِ<sup>(٩)</sup> والنَّهْسِ<sup>(١٠)</sup> ، وقد أداه<sup>(١١)</sup> من الشَّدَقِ الحَرِيثِ<sup>(١٢)</sup> والنَّابِ الصَّلِيبِ والكَفِّ اللَّطُومِ والأَرَصِ<sup>(١٣)</sup> الأَبُوزِ<sup>(١٤)</sup> والعَصَبِ المُدْمِجِ والمِظَامِ الصُّمِّ والرَّقَبَةِ الغَلَبَاءِ<sup>(١٥)</sup> والكاهِلِ المُشْرِفِ<sup>(١٦)</sup> واللِّبَانِ<sup>(١٧)</sup> الرَّحْبِ

(١) رسالة القدر ، طبعة مهن ، وترجمته ، وتجد العبارة التي أوردناها هنا في ص ٩ - ١٠ من الترجمة ، ويرى أن نقلها من هذه الترجمة الفرنسية التي هي من عمل أجنبي عالم .  
(٢) الأصم : الأعوج . (٣) الأبيض : الفحم . (٤) التحض : اللحم . (٥) الغريض : الطري . (٦) فرس الأسد فريسة : دق منقها . (٧) وقص عقه وقصاً : كسرهما ودقها . (٨) النقع : القتل . (٩) النهز : الضرب واللفخ . (١٠) نهس اللحم نهساً : أكله بمقدم أسنانه ونقله . (١١) أداه : أروسه . (١٢) الحريث : الواسع . (١٣) الأرص : متقارب الأسنان . (١٤) الأيوز : المتوثب . (١٥) الغلباء : التليقة . (١٦) المشرف : التقليل اللحم . (١٧) اللبان : الصبر .

وَالْخَبَبَ (١) الْمُجْفَر (٢) وَالْإِطْل (٣) اللَّاحِقَ وَالْمَتْنِ الْأَزْلَ وَالزَّيْدَ  
الْأَكْثَ ، أدواتُ أَشَدِّدُ بِهَا مَعَاوَنَ عَلَى لِحَاقِ الشَّارِدِ وَجَدَلُ الْمُجَاهِدِ  
وَفَرَسَ الْقَنْصَ ، وَلَمَّا خَلَقَ الْعُقَابَ الصَّنْعَاءَ ذَاتَ مَخَالِبٍ عَقْفٍ  
وَمَنْسِيرٍ (٤) أَشْعَى (٥) وَجَنَاحٍ أَفْتَحَ (٦) وَمَنْكِبٍ شَبَعَ (٧) وَقَوَادِمِ  
جَثَلَةٍ (٨) وَخَوَافِي مُطَارِقَةٍ (٩) وَمَنَاكِبَ لَبِيدَةٍ وَكُلَى وَأَبَاهَرَكُنْثَةً  
وَشَكِيرٍ (١٠) أَثْبِتَ (١١) إِلَى هَامَةٍ فَطَنَحَاهُ وَمَقَلَّتْ غَائِرَةٌ وَحَدَقَتْ  
سَحْرَاءَ وَحَوْصَلَةَ مَسْجُورَةٍ (١٢) وَعَنَقَ أَتْلَعَ (١٣) وَفَخَذَ أَغْصَلَ (١٤)  
بَحْطُوطٍ (١٥) وَسَاقٍ مُجْتَدِلٍ مَقْتُولٍ مَا خَلَقَهَا لَاقِطَةً لَحْبٍ وَلَا  
قَاصِلَةً لَمْشَبٍ ، وَلَا لَاسَةً (١٦) وَلَا حَاسَةً (١٧) ، إِنَّمَا خَلَقَهَا خَارِقَةً مَازِقَةً  
فَاتَكَّةَ هَاتِكَةً قَادَةً (١٨) فَارِيَةً (١٩) قَاطِئَةً بَارِيَةً ، مَا كَانَ بِالْعَزِيزِ الْقَدِيرِ  
جَعَلَتْ قَلْبُهُ عَنْ ذَلِكَ رَقَةً كَرَفْتِكَ أَوْ رِقْبَةً (٢٠) كَرَفْتِكَ لَا بُرَاصِي  
مَا تُرَاعِيهِ فِي مِثْلِهِ مَا سَمَّيْتَهُ عَقْلًا إِذَا صَدَقَتْ عَنْهُ رَوَايَةٌ وَلَمْ تَأْتِ  
مِنْهُ عَلَى وِفَاقٍ ، هَؤُلَاءِ الْآنَ شَهَادَةٌ مِنْ كَيْفِ الْأَذَى وَإِطْفَاءُ نَارِ الْهَرَجِ ،  
بَلْ جَوِّزٌ وَأَمْضَى بِحُكْمٍ أَدَقِّ سَرَاطًا وَأَشَدَّ تَوَارِيًا مِنْ أَنْ تَلَحُظَهُ عَيْنٌ مَا  
سَمَّيْتَهُ عَقْلًا وَجَعَلْتَهُ إِمَامًا ، وَإِلَيْكَ عَنِ الْاِعْتِدَارِ بِالْأَعْوَاضِ الْمَذْكُورَةِ

(١) الخبب : مراوغة بين اليدين والرجلين ، وقيل السرعة . (٢) المجفر :  
الواسع الجفرة ، أي الوسط . (٣) الإطل : الخاصرة . . (٤) المنسر  
الجوارح كالنقار لغير الجوارح . (٥) أشعوى : القباب لزيادة منقارها الأمل على  
الأسفل . (٦) الأفتح : المريض . (٧) الشجع : المريض . (٨) الجثلة : الكثيرة  
الهيئة . (٩) مطارقة : بعضها فوق بعض . (١٠) الشكير : الزغب . (١١) الأثبث :  
الكثير . (١٢) المسجورة : المملوكة . (١٣) الأتلع : الملعود . (١٤) الأغصل : القليل  
الرئيس . (١٥) الباطوط : المصقول . (١٦) لست إلهابة الكلا : تفتت بمقدم فيها .  
(١٧) حس الحمم : جعله على الجمر . (١٨) قد الشيء : قتلته . (١٩) فرى الشيء :  
قتله وشقه . (٢٠) الرقبة : التحفظ .

عن آلام البطونِ المزوقة والفرائص المفضولة والأعناق المقرُوسة بَعْدَ زمان يُنسِي المضيض<sup>(١)</sup> ويُرْهِق الثَّرة<sup>(٢)</sup> وَيَقْدَأُ<sup>(٣)</sup> النِّظْلُ وَيُسِيلُ السَّخِيمَةَ<sup>(٤)</sup> وَيَنْزِعُ الضَّبَّ<sup>(٥)</sup> ، وَيَكُونُ فِيهِ مَا كَانَ كَانَ لَمْ يَكُنْ ، وما فَجَعَ كَانَ لَمْ يَفْجَعْ ، وما أَوْجَعَ كَانَ لَمْ يُوجِعْ ، لَا يُفَرِّقُ فِيهِ بَيْنَ التَّعْوِيزِ وَالْحَيَاءِ<sup>(٦)</sup> وَبَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ وَالْجَزَاءِ ، فَإِنَّ الْمَهْلَ إِذَا طَالَتِ وَالْأَدْوَارُ إِذَا دَارَتْ وَالْخَطُوبُ إِذَا تَحَلَّلَتْ أَنْسَتِ الْبِدْءُ وَبِدْءُ الشَّيْءِ ، وَتَحْمِيلُ هَذِهِ التَّفْصِيلَاتِ الْبَلِغَةُ عَلَى الْقَوْلِ ، كَمَا هُوَ حَاصِلُ الْكَلَامِ ، بَأَن مَبَادِيءَ الْمَقَاصِدِ الْإِلَهِيَّةِ تَحْتَجِبُ فِي سِرٍّ لَا يَقْدِرُ عَقْلُ الْإِنْسَانِ أَنْ يَتَفَلَّدَ فِيهِ ، وَيَكْشِفُ التَّصَوُّفُ لَنَا شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ أحياناً ، وَهَكَذَا يَتَّخِذُ التَّصَوُّفُ لَهُ مَكَاناً مُلْحَقاً بِمَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ .

وَتَتَسَبَّحُ نَظَرِيَّةُ التَّفَاوُلِ بِمَذْهَبٍ أَكْثَرَ تَصَوُّفاً أَيْضاً ، أَيْ بِالْمَذْهَبِ الْقَائِلِ بِمَعَادِ النَّفْسِ ، وَإِنْ شِئْتَ فَقَلِّ بِرُجُوعِهَا إِلَى مَصَابِرِهَا بَعْدَ الْمَوْتِ مِنَ الْآلَمِ وَمَسَرَاتِ قُسِمَتِ لَهَا فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَى ، وَيَنْتَظِرُ هَذَا الْمَوْضُوعُ عَلَى نَظَرِيَّةِ فِي اللَّذَّةِ وَالْأَلَمِ تَنَاقُلَهَا ابْنُ سِينَا فِي «النَّجَاةِ» بِجَمَالٍ وَيَفْتُونُ بَلَّغَ مِنَ الشَّدَّةِ مَا لَا تَرَى مَعَهُ أَحْسَنَ مِنْ نَقْلِ مَا جَاءَ فِيهَا عَنْ ذَلِكَ مَعَ شَيْءٍ مِنَ الْإِخْتِصَارِ<sup>(٧)</sup> :

إِنْ لِكُلِّ قُوَّةٍ نَفْسَانِيَّةٍ لَذَّةٌ وَخَيْرٌ بِخُصْصِهَا وَأَذَى وَشَرٌّ بِخُصْصِهَا ، مِثَالُهُ أَنَّ لَذَّةَ الشَّهْوَةِ وَخَيْرَهَا أَنْ يَتَأَدَّى إِلَيْهَا كَيْفِيَّةٌ مَحْسُوسَةٌ مَلَامَةٌ مِنْ

(١) المضيض : الوجع . (٢) الثَّرة : الإصابة بمكروه . (٣) قَدَأَ : سَكَه . (٤) السَّخِيمَةُ :

الضغينة ، (٥) الضَّب : النِّظْل . (٦) الْحَيَاء : السَّطَاء .

(٧) النَّجَاةُ ، ص ٨٠ - ٨٣ ، «فصل في معاد الأَنْفُسِ الْإِنْسَانِيَّةِ» .

الخمسـة . وأن لذة الغضب الظَّفَر<sup>(١)</sup> ، وأن لذة الوهم الرجاء ، وأن لذة الحفظ تذكرُ الأمور ، وأن أذى كل واحد من هذه القوى ما يُضادُّه ، وتقوم لذة هذه القوى ، عموماً ، على ما يجعلُها كاملةً بالفعل .

وجميعُ هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعاني ، تختلف في مراتبها ، فمنها ما كماله أتمُّ وأفضلُ ، ومنها ما كماله أكثرُ ، ومنها ما كماله أدومُ ، ومن هذا يُستنتجُ اختلافُ في درجات اللذات التي تُنال ، قال ابنُ سينا : « يجبُ أن لا يتوهمَ العاقلُ أن كلَّ لذةٍ فهي كما للحمـار في بطنه وفـرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند ربِّ العالمين عادمةٌ للذة والغبطة ، وأن ربَّ العالمين عزَّ وجلَّ ليس له في سلطانه وخاصيَّة البهاء الذي له وقوته الغير متناهية أمرٌ في غاية الفضيلة والشرف والطيب نُجِّلُه عن أن يُسمَّى لذة » ، ثم للحمـار وللبهائم حالةٌ طيِّبةٌ ولذيذةٌ ، كلاً ، بل أيُّ نسبةٍ تكون لِمَا للمبادئ العالية إلى هذه الحسية ، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قطُّ في عمره ولا تخيَّل اللذة اللحنيَّة ، وهو مُتيقِّنٌ لطبيعتها .

وما يحدث أحياناً أن يكون الكمالُ الخاصُّ بقوةٍ ، والأمرُ الملائم الذي يُمكن أن يُيسِّره لها ، في تناول هذه القوة نفسها ، فتُمتنعُ هذه القوة من تلقيها بمائق أو شاغل ، وذلك ككراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعم التي تكرهها نفوسُ الأصحاء ، ورُبَّما لا

---

(١) قوة الشهوة وقوة الغضب قوتان ذاتيتان العقل الممل الذي قلنا إن دراسة ابن سينا له فنيقة النطاق .

يَكْتَرُهُ المريض حُلُوّ الطعوم ، وإنما يَكُونُ غيرَ قادرٍ على الاستلذاذ بها ولا يُطَبِّقُ الرديءَ منها على الأقلّ ، ورُبَّمَا لم يُحَسِّسْ المريضُ بمرارةٍ فيه إلى أن يَصْلُحَ مزاجُهُ وتُشْفَى أعضاؤه فحينئذٍ يَنْفَرُ عن الحالِ العارضة له .

وقال مؤلفنا : « إن النفس الناطقة كالماء الخالص بها أن تصير عالماً عقلياً ، مُرتسماً فيها صورةُ الكلِّ والنظامِ المعقول في الكلِّ والغيرِ الفاقض في الكلِّ مبتدئاً من مبدأ الكلِّ سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية ببيتاتها وقواها ، ثم تستمرُّ كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّها فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّها مشاهداً لما هو الحسنُ المطلق والغيرُ المطلق والجمالُ الحقُّ ومتحدّاً به ومتشكلاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره » .

وإذا قيسَ هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجِدَ في المرتبة التي يَتَبَجَّعُ معها أن يقال إنه أتمُّ وأفضلُ منها ، وكيف يقاسُ الدوامُ الأبدى بالدوامِ المتغيرِ الفاسد ؟ وكيف يَكُونُ حالُ ما وصوّله بملاقة السطوح بالقياس إلى ما هو سارٍ في جوهر قابله حتى يَكُونُ كأنه هو هو بلا انفصال ما دام العقلُ والمعقول والعاقل شيئاً واحداً أو قريباً من الواحد ؟ ولا يَخْفَى أن إدراكات النفس النطقية أوثقُ من إدراك الحواسِّ وأشدُّ تَقَصُّياً وقوةً ، ولذا فكيف تَمَّاسُ لَدَاتُ هذه النفس ، عند إدراكها المعقولات ، باللدات الحسية والبهيمية ؟

والغاباتُ العقلية أكرمُ على الأنفس من مُحَقَّرَاتِ الأشياء ، فكيف

في الأمور النبيهة العالية ، ومع ذلك فلإن النفوس الحسيسة تعودُ عاجزةً  
عن الإحساس بالخير والشرِّ في الأمور العالية ، كما يعودُ المرضى عاجزين  
عن الإحساس بطعم الطعوم كما قلنا .

ومى انفصلت النفسُ عن البدن ذهبت نحو غايتها وبلغتها واستلكت  
بها ، ما لم يكنْ ذوقها قد فسَدَ كفساد ذوق المرضى غير باحثٍ عن غايتها  
مطلقاً ، فهناك لا تبلغُ هذه الغاية وتألم .

ومى انتهت القوة العقلية التي هي النفسُ الخالدة إلى درجةٍ من الكمال  
في أثناء الحياة حازت هذا الكمالَ بالفعل حين مفارقتها البدن ، ونالت  
اللذة مع الكمال ، أي اللذة التي هي من نوع ما تنطوي عليه الجواهرُ  
المحضّة فيعدُّ أكرم من لذة الحواسِّ وأعلى ، وهذا يُسمَّى السعادة .

ومن الصعب أن يُقال بالضبط ما تعرّف النفسُ عندما تقرب من  
الحقِّ الذي تتحقّق به هذه السعادة ، ولكن بما يُظنُّ أن نفس الإنسان في  
ذلك الوقت تتكوّن حائزةً لصورةٍ دقيقةٍ عن المبادئ العقلية أو العقول  
المحضّة ، وأنها تعرّف أسرارَ الحركات الكلية ، لا جميع الجزئية التي  
لا نهاية لها ، وأن صورة الكلِّ تتجلّى فيها ، وذلك مع الصلة المتبادلة  
بين أقسامها وبين النظام الذي تلتمح به في سلسلة الموجودات .

والسعادة لا تتمُّ إلا بإصلاح الجزء العمليِّ من النفس ، وعلى هذا تقوم  
الأخلاق ، قال ابن سينا : « إن الخلقَ هو ملكةٌ تصدُر بها عن النفس  
أفعالٌ ما بسهولةٍ من غير تقدّم رويّةٍ » ، وأغلب ما يكون أن خلقَ  
الإنسان في أثناء حياته لا يكون إلا متوسّط الصلاح ، ولا يكون إذعانُ  
العقل العمليِّ للعقل النظريِّ كاملاً ، ولا يكون للنفس شوقٌ محضٌ إلى

الأمر الروحانية ، وهي تحفظ بميل إلى الأشياء البدنية بمنعها من الوصول إلى كمال تام بعد الممات ، وتشعر النفس المفارقة للبدن بتناقض هذه الميول الفاسدة ، التي كانت عادة لها ، وخيرها الحق ، فيكون هذا التناقض سبب ألم شديد لها ، ومع ذلك فبما أنها كانت صالحة مبدأ فإن هذا الألم لا يكون أمراً ضرورياً جوهرياً لها ، وهو لا يكون سوى حال غريبة عنها ، وبما أن ما يكون عرَضياً أجنياً لا يدوم عندما يأتي الموت لقطع الأعمال التي يُعَدِّي تكرارها في النفس هذه العادات السيئة فإن هذه العادات تمحي وتزول ، وينقص ألم النفس الناشئ عنها كلما زكت ، فبعد ذهاب هذا الألم العابر تبلغ النفس سعادتها ، وتصبح النفوس الروحانية الخالصة عند الموت إلى سعة من رحمة الله ، وأما النفوس الرديئة تماماً والتي لا تميل إلى غير البدن فإنها تتعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ، « لأن آله ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي » .

وكل ذلك يمكن قبول ما يقوله بعض العلماء من أن النفس المفارقة للبدن يمكن أن تؤثر في المواد السماوية وتواصل تخيل صور بهذه المواد مثل موضوعات ، ويتخيل صانع النفوس حالات السعادة التي تاقوا إليها في أثناء الحياة ، ويتخيل سيئ النفوس أنواع العقوبات والآلام ، وليست الصور الخيالية أضعف من الحسية ، بل ترداد عليها ، كما يشاهد ذلك في المنام حيث يرى ، أحياناً ، ما هو أشد مما يرى في اليقظة ، فالارتسامات التي تتكون في باطن النفس تصدُر عن علّة ذاتية ، والارتسامات التي تتكون من الخارج تصدُر عن علّة عرَضية . وتبلغ الأنفس المقدسة كمالها بداتها وتنغمس في اللذة الحقيقية ،

وَتَبَيَّرَ عَنْ النَّظَرِ إِلَى مَا خَلَفَهَا ، وَتَطَهَّرَ مِنْ آثَارِ الْعَوَالِقِ الْحَسْبَةِ الَّتِي  
كَانَتْ لَاصِقَةً بِهَا مُتَخَلِّفَةً لِأَجْلِ عَنْ دَرَجَةِ عَلِيَّينَ .

• • •

وَبَقِصَةٌ سَنَخْتُمُ هَذَا الْكِتَابَ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ .

تُوجَدُ قِصَصٌ كَثِيرَةٌ بَيْنَ آثَارِ ابْنِ سِينَا كَقِصَّةِ الطَّيْسِ وَقِصَّةِ حَيِّ  
الَّتَيْنِ تَصْلُحَانِ لِمَوْضُوعِ رِسَالَتَيْنِ فِي التَّصَوُّفِ ، وَلَيْسَتْ قِصَّةُ سَلَامَانَ  
وَأَبْسَالِ الَّتِي سَتُورِدُهَا مَعْرُوفَةٌ عَنْ ابْنِ سِينَا مَبَاشَرَةً ، وَإِنَّمَا ذُكِرَتْ  
فِي مَوْضِعَيْنِ مِنْ كُتُبِ هَذَا الْمُؤَلِّفِ ، وَلَنَا نَقَلَاتُ بِشَرَحِ نَصِيرِ الدِّينِ  
الطُّوسِيِّ عَلَى « الْإِشَارَاتِ » ، وَلِهَذِهِ الْقِصَّةِ أَشْكَالٌ مُخْتَلِفَةٌ جَدًّا ، وَكَثِيرًا مَا  
وَقَعَ تَنَاوُلُهَا وَإِصْلَاحُهَا ، ثُمَّ وَسَّعَتْ عَلَى شَكْلِ مِلْحَمَةٍ بِقَلَمِ الشَّاعِرِ  
الْفَارِسِيِّ جَامِي ، وَامَّا الشَّكْلُ الَّذِي نَتَقَلَّبُ بِهِ الْآنَ فَقَدْ قُدِّمَ إِلَيْنَا عَلَى أَنَّهُ  
مُتَرَجِّمٌ مِنَ الْيُونَانِيَّةِ مِنْ قِبَلِ حُنَيْنِ بْنِ إِسْحَاقَ ، وَالْوَاقِعُ أَنَّهُ يُوجَدُ  
لَدَيْنَا مَا يَحْتَمِلُ عَلَى الْإِعْتِقَادِ بِأَنَّهَا مِنْ أَصْلِ اسْكَنْدَرَانِي<sup>(١)</sup> .

كَانَ فِي الزَّمَنِ الْقَدِيمِ ، وَقَبْلَ طُوفَانِ النَّارِ ، مَلِكٌ اسْمُهُ هِرْمَانُوسُ  
ابْنُ هِرَقْلٍ ، وَكَانَ لِهَذَا الْمَلِكِ مَمْلَكَةٌ الرُّومِ إِلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ مَعَ بِلَادِ يُونَانَ

---

(١) نُشِرَتْ كَلِمَةُ نَصِيرِ الدِّينِ الطُّوسِيِّ عَنْ هَذِهِ الْقِصَّةِ فِي مَجْمُوعَةِ « رِسَالَتِي فِي الْحِكْمَةِ » ، ص ١١٢ ، وَانْظُرْ إِلَى تَمْلِيْقِ مَهْرَنْ عَلَى تَرْجُمَتِهِ لِلْأَطْمَاطِ الثَّلَاثَةِ الْأَخِيرَةِ مِنَ الْإِشَارَاتِ ، ابْزَعِ  
الثَّانِي مِنَ الرِّسَالَةِ الصُّوفِيَّةِ ، ص ١١ ، وَسَيَلَاظُ أَنَّ هَذِهِ الْقِصَّةَ ذَاتَ شَبهِ كَثِيرٍ فِي الْوَضْعِ  
بِالْقِصَصِ الْمِصْرِيَّةِ الْمَجْمُوعَةِ فِي « مَخْتَصَرِ الْمَجَانِبِ » الَّتِي تَرْجِمُهَا الْبَارُونُ كَارَا دَوْقُو ،  
پَارِيسَ ١٨٩٨ ، وَانْظُرْ إِلَى مَا كَتَبَهُ مَسِيْرُو عَنْ أَصْلِ هَذِهِ الْأَقْصَاصِ ، وَذَلِكَ  
حَوْلَ هَذَا الْكِتَابِ الْأَخِيرِ ، فِي مَجَلَّةِ الْعِلْمَاءِ ١٨٩٩ ، وَانْظُرْ أَيْضًا إِلَى تَمْلِيْقِ مَسِيْرُو بِرْتَلُو  
فِي الْمَوْضِعِ نَفْسِهِ .



وأرض مصر ، وكان ذا علم غزير ، وكان شديد الاطلاع على تأثيرات الصور الفلكية .

وكان يُوجدُ بين معاصري هذا الأمير حكيمٌ اسمه إقليدوسُ<sup>١</sup> الحائزُ على جميع العلوم الخفية ، وكان هذا الحكيم يعيش معزلاً ، منذ دُوْرٍ في مغارةٍ يقال لها ساريقون ، وكان يَقْطُرُ في كلِّ أربعين يوماً بشيْءٍ من نبات الأرض ، وقد بَلَغَ من العُمُر ثلاثةَ أَدوار ، وكان الملك هيرمانوس يستشيرُه كثيراً .

ومما حَدَّثَ ذات يومٍ أن شكَّكَ الملكُ إلى الحكيمِ عدمَ الولد ، وكان هذا الأميرُ لا يُلصِقُ إلى النساء ، وكان يَكْثُرُ معاشرتَهن ويَأْتِفُ الاجتماعَ بهن ، فنصحه الحكيمُ بأن يَتَّخِذَ امرأةً ذاتَ حُسْنٍ وجمالٍ على طالعٍ فلكيٍّ فيَكُونُ له ولدٌ ذَكَرٌ ، ما دام ( الملك ) قد عاش ثلاثةَ قرون ، فأبى الملكُ ذلك ، هنالك قال له الحكيمُ إنه لم يَبْقَ سبيلٌ إلى إنالته وارثاً غيرُ رَصْدِ طالعٍ موافقٍ وغيرِ اختيارِ يَبْرُوح<sup>(١)</sup> صَمِيٍّ في الوقت الذي تُقَرَّرُهُ النجومُ فيَرَأَى قَلِيلٌ من سائله اللَقَاحيِّ ( أي الملك ) في هذا اليبْرُوح ، ويُلَازِمُ الحكيمُ أَمْرَ العناية بهذا اليبْرُوح وتحويله إلى ولدٍ حيٍّ .

وهذا ما صُنِعَ ، ويُولدُ الولد ، ويُسمَّى سَلَامَانَ ، وتُطَلَّبُ له امرأةٌ لَتَحْدُوهُ بلبنها ، وتُوجدُ له امرأةٌ جميلةٌ بنتٌ للثامنة عشرة من سِنِهَا يقال لها أبَسْكَلُ ، وتَتَوَلَّى هذه المرأةُ أَمْرَ تربيته ، ويقَرِّحُ الملك .

ويُروى أن هيرمانوسَ وَعَدَ الحكيمَ بأن يُعِمْ ، كدليلٍ على

---

(١) اليبروح : الفلاح البري ، وهو نبات .

شكّره ، يتأمن عظيمين قادرين على مقاومة طوفانات الماء والنار حيث تُحَقِّقُ أسرارُ العلوم ، وهذان البناءان هما الحرمان .

ولمّا تمّ للصبيّ مدة الرّضاع أراد الملك أن يُفَرِّقَ بينه وبين المرأة فجزع الصبيّ من ذلك لشدة شغفه بها ، فلما رأى الملك ذلك تركهما إلى حين بلوغ الصبيّ ، فلما بكّغ اشتدت محبته للمرأة وقويّ عِشقه لما حتّى كان في أكثر أوقاته يفارق خِدْمَةَ الملك لإصلاح أمرها .

ويأمر الملك بإحضار ابنه ، ويوجّهُ إليه نصائحاً قائلاً : « أنت ولدي ، وليس لي في الدنيا غيرك ، ولكن اعلم يا بُنَيَّ أن النسوان هنّ مكايِدُ الشر ومصايده ، وما أفلح من خالطهن إلا لاعتبار بهن ، أو ليحصل لنفسه خيراً منهن ، ولا خيرَ فيهن ، فلا تجعل لامرأة في قلبك مقاماً حتّى يصير سلطانُ عقلك مقهوراً ونورُ بصرك وحياتك مغموراً ، فلا أحسب هذا إلا من شأن البله المغفلين ، واعلم ، يا بُنَيَّ ، أن الطريقَ طريقان : طريقٌ هو العروجُ من الأسفل إلى الأعلى ، والثاني الانحدارُ من الأعلى إلى الأسفل ، ولنُتمثِّلْ لك ذلك في عالمِ الحِسِّ حتّى يتبيّن لك الصواب . اعلم أن كلَّ واحدٍ من جملة من هو على بابنا إذا لم يأخذ بطريق العدل والعقل هل يصيرُ قريبَ المنزلِ منا ؟ كلا ، بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل يصيرُ كلَّ يومٍ قريبَ المنزلِ منا ، فكذا الإنسان إذا سلكَ طريقَ العقل وتصرّف في قواه البدنية التي هي أعوانه على أن يقرب من عالم النور العالي الذي يَبْهَرُ كلَّ نورٍ فبعد مدة يصير قريباً منه منزلةً ، ومن علامة ذلك أن يصيرُ نافذة الأمر في السُّعاليات وهذه أخسُّ هذه المنازل ، بل الوَسْطَى منها هو أن يصيرَ مُشَاهِداً للأنوار القاهرة التي تتصل على سبيل الدوام بالعالم السُّعَلِيّ ، والعَلِيّ

منها أن يصير عالماً بحقائق الموجودات متصرفاً فيها على وفق العدل والحق . أقول لك إنك إن أردت أن تكون لك امرأة تفعل منك ما تريد وتفعل لك ما تشتهي فهلم سعيًا ، فقد نعد الزاد وبعد المزار ، وإن كنت مالكا سبيل الإيمان طارفاً طريقة الإيمان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة أبسال ، إذ لا حاجة لك فيها ، ولا مصلحة لك في مخالطتها ، فاجعل نفسك رجلاً متحلياً بحليّة التجرد حتى أخطب لك جارية من العالم العلوي تزف إليك أبد الآبدين ، ويرضى عنك رب العالمين .

وكان سلامان ، لشيده شغفه بأبسال ، لا يصغي لكلام الملك ، فرجع إلى بيته وحكى كل ما جرى له مع الملك لأبسال على طريق المشورة ، فقالت المرأة : « لا يقرعن سمعك قول الرجل فإنه يريد أن يفوت عليك اللذة بمواعيد أكثرها أباطيل وأجلها مخايل . والتقدم بالأمر عزيمة ، وإن امرأة مأمورة لك بكل ما تطيب به نفسك وتشتهي ، فإن كنت ذا عقل وحزم فاكشف للملك عن سرك بأنك لست تاركه ولست بتاركة لك . »

وذهب الصبي لينقل كلام أبسال ، لا للملك ، بل لوزيره الذي رواه للملك بدوره ، فلما بلغ الملك هذا الأمر تأسف على ولده ، ودعاه إليه ليوجه إليه نصائح جديدة ، ولكن الملك أبصر أنه لم يستطيع أن يتفقد روحه ، فعن له أن يقوم بتسوية ، فقال له : « فإن كان ولا بد فاجعل حفظك قسمين ، أحد القسمين تشتغل بالاستفادة من الحكماء ، والثاني تأخذ لنفسك منها ما تظنه لذة . »

فَقَبِيلَ سَلَامَانَ ذَاكَ ، وَلَكِنَّهُ ، وَهُوَ يَشْتَغِلُ فِي نِصْفِ مِنَ الْوَقْتِ ،  
كَانَ ذَهْنُهُ مَشْغُولًا بِالنِّصْفِ الْآخَرِ ، وَيَعْلَمُ الْمَلِكُ ذَلِكَ وَيَعْزِمُ عَلَى  
اسْتِشَارَةِ الْحُكَمَاءِ حَتَّى يُهْلِكَ أَبْسَالُ ، وَكَانَتْ هَذِهِ هِيَ الْوَسِيلَةُ الْوَحِيدَةُ  
الَّتِي بِقَبِيلَتِهِ لَهُ كَيْفَمَا يَتَخَلَّصُ مِنْهَا ، فَوَجَّهَ الْحُكَمَاءُ لَوْمَتَهُمْ إِلَى هَذِهِ  
الْخِطَّةِ ، وَقَامَ جَوَابُ الْوَزِيرِ إِلَى الْمَلِكِ عَلَى كَوْنِ هَذَا الْقَتْلِ يَضَعُضَعُ  
عَرْشَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفْتَحَ لَهُ بَابًا فِي زِمْرَةِ الْكُرُوبِيِّينَ .

وَيَصِلُ صَدَى هَذَا الْكَلَامِ إِلَى سَلَامَانَ الَّذِي أَهْرَعَ إِلَى أَبْسَالٍ  
لِيُسَلِّطَهَا لِإِيَّاهُ ، وَيَبْتَحِثَانِ مَعًا عَنِ السَّبِيلِ لِإِحْبَاطِ خِطَطِ الْمَلِكِ ، وَلِيَكُونَا  
فِي مَأْمَنٍ مِنْ غَضَبِهِ ، فَتَقَرَّرَ عَزْمُهُمَا عَلَى الْفِرَارِ إِلَى وَرَاءِ بَحْرِ الْمَغْرِبِ ،  
وَيَسْكُنَانِ هُنَاكَ .

وَالْوَاقِعُ أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ الْمَلِكِ ، بِفَضْلِ عِلْمِهِ السَّحَرِ ، قَصَبَتَانِ مِنْ  
ذَهَبٍ وَعَلَيْهِمَا سَبْعَةُ مَوَاضِعَ مِنَ الصَّفَاتِ يُصَوِّرُ فِيهَا لِكُلِّ إِقْلِيمٍ فَيَطْلُعُ  
عَلَى مَا يُرِيدُهُ مِنْ ذَلِكَ الْإِقْلِيمِ ، وَهَكَذَا اطَّلَعَ عَلَى الْمَكَانِ الَّذِي انْتَرَوَى فِيهِ  
سَلَامَانُ وَأَبْسَالُ فَوَجَدَهُمَا عَلَى أَسْوَأِ حَالٍ مِنَ الْغُرْبَةِ وَضَيْقِ الْحَالِ ،  
فَفَرَّقَ لِهَمَّا فِي بِلَدِ الْأَمْرِ وَأَمَرَ بِأَرْسَالِ مَا يَكْفِي كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ، ثُمَّ  
غَضِبَ بَعْدَ مَدَّةٍ عَلَى رُوحَانِيَّاتِ شَهْوَتِهِمَا ، فَأَمَرَ بِتَعْلِيْقِهِمَا ، فِي سِوَاهُ  
هَيْئَتَيْهِمَا ، بِأَرْوَاحٍ أَخَذَتْ تُجْرِي عَلَيْهِمَا رَهَبَاتٍ يَتَعَدَّرُ عَلَيْهِمَا  
قَضَاؤُهَا .

وَأَدْرَكَ سَلَامَانُ أَنَّ هَذِهِ الْمَكَايِدَ تَأْتِيهِ مِنْ أَبِيهِ ، فَقَامَ وَجَاءَ إِلَى بَابِ  
الْمَلِكِ مُعْتَرِضًا مُسْتَغْفِرًا وَمَعَهُ أَبْسَالُ ، فَطَلَبَ الْمَلِكُ مِنْهُ أَنْ يَصْرِفَ أَبْسَالُ  
مُكَرَّرًا لَهُ أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَجْلِسَ عَلَى الْعَرْشِ مَا دَامَ مُحْفَظًا بِهَا ، وَذَلِكَ

لأن هذه المرأة والمُلكَ يطالبان به كاملاً ، وأن أبسال تكون متعلقة  
برجله هو ، على حين يكون هو متعلقاً به بيده ، فيحول هذا دون بلوغه  
عرش الأفلاك أيضاً ، قال الملك هذا وأمر أن يتعلقا يوماً تاماً على الوضع  
المذكور في هذا المثال ، فلما كان الليلُ فككا فأخذ كل منهما بيد صاحبه  
وألقيا بأنفسهما في البحر .

وكان هيرمانوس يُرَقَّبُهُما في تلك الأثناء ، فأمر روحانية الماء بأن  
تَحْفَظَ سَلامانَ حتى يُرْسِلَ جماعةً للبحث عنه ، واما أبسال فقد  
تبركها تغرق .

فلما تحققت سلامان أن أبسال قد غرقت كاد يُشْرِف على الموت  
الماً وصار كالمجنون ، فاستشار الملك لإقليقولاَسَ الحكيمَ مُعْرِباً عن  
رجائه أن يَرَى الصبيَّ ثانيةً ، ويَحْضُرُ الصبيَّ ، ويسأله الحكيمُ عن رغبته  
في وصال أبسال ، فقال الصبي : « وكيف لا أريد ذلك ؟ » ، فقال  
الحكيم : « تعالَ معي إلى مغارة ساريقون حتى أدعو وتدعو أربعين  
يوماً ، فإن أبسال تعود إليك بهذا العمل » ، ومضياً إلى المغارة معاً ،  
ووضع الحكيمُ ، لقيامه بوعده ، ثلاثة شروط ، وهي : ألا يكتم الصبي  
عنه شيئاً ، أن يقتدي الصبي به في أفعاله خلا تخفيف في أمر الصوم ، وألا  
يُحِبَّ الصبي امرأةً غيرَ أبسال ما دام حياً .

هنالك أخذَا يدْعُوَان الزهرة ، وكان سلامان يَرَى كل يوم  
صورة أبسال تردّد إليه وتجالسه وتكلمه ، فيحكى للحكيم كل ما  
رأى وسمِع .

فلما كان يومُ الأربعين ظهرت صورةٌ عجيبة وشكلٌ غريبٌ فاتق

لكلِّ حُسْنٍ وجمال ، وهذه صورةُ الزَّهْرَةِ ، فَشُغِفَ سَلَامَانُ بهذه الصورة شَغَفًا شديدًا أنساه حُبُّ أبسالٍ ، فقال للحكيم : « لستُ أريد أبسالَ ، ولا أريدُ إلاَّ هذه الصورةَ » ، فقال له الحكيمُ : « أَلستُ قد شَرَطْتُ عليكَ أن لا تَعَشُقَ أحداً غيرَ أبسال ، وقد تَعِبْنَا هذه المدةَ حتى قاربَ أن يَسْتَجَابَ لنا في عَوْدِ أبسالٍ إِلَيْكَ ؟ » ، فقال سلامان : « أَغَشِنِي . » ، فإني لا أريدُ إلاَّ هذه الصورةَ .

فَسَحَّرَ له الحكيمُ روحانيةَ هذه الصورة حتى كانت تأتيه في كلِّ وقتٍ ، ولم يَزَلْ كذلك حتى تَحِبَّ منها أيضاً ، وصَحَّتْ نفسه من كُدُورَةِ المحبة .

وشكَّرَ الملك للحكيم ما صَنَعَ ، ولما جَلَسَ سَلَامَانُ على العرش لم يُفَكِّرْ في غير الحكمة فقال مجدداً عظيماً ، وظهرت في مدة ملكه عجائب .

وتَكُنَّبَ هذه القصة على سبعة ألواحٍ من ذهب ، وتَكُنَّبَ أدعيةُ الكواكب السبعة في سبعة ألواحٍ أخرى أيضاً ، ويُوَضَّعُ الجميعُ في المَرَمِينَ بالقرب من قبور أجداد سَلَامَان ، وَيَقَعُ الطوفانان ، النارُ والمائي ، وَيُظْهِرُ الحكيمُ الإلهي ، أفلاطون ، ويُرِيدُ البحثَ عن ذخائر العلوم في الهرمين ، ويسافر إليهما ، ولكن ملوك زمانه لم يساعده على فتحهما ، فأوصى ، عند وفاته ، تلميذه ، أرسطو ، أن يواصل سعيه في هذا السبيل ، وقد اغتمَّ أرسطو فرصةَ فَتُوح الإسكندر ففتح باب المَرَمِينَ بطريقة كان أفلاطون قد أوصاه بها ، وقد دَخَلَهُمَا الإسكندر ، فأخرج منهما ألواحَ الذهب التي كُتِبَتْ عليها هذه القصة .

ومن الصعب أن يُقال ، حَصْرًا ، هل كانت هذه القصة تَنْطَوِي

في ذِهْنٍ واضِعِها على مِنْهاجٍ فلسفيٍّ مُعَيَّن ، أو كانت رمزاً واسعاً يُمكنُ كُلِّ واحدٍ أن يُدْخِلَ لَإِيهِ شَيْئاً من فِكْرِهِ ، ومع ذلك فإن ما نستطيع ملاحظته هو أن هذه القصة طُبِّقَتْ على الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ، وأنها طُبِّقَتْ بأصرَحَ من ذلك على منهاج ابن سينا ، وإليك تفسيرٌ نصيرٌ الدين الطوسي لها :

إن الملك هِرْمَانُوسَ هو العقلُ الفَعَّالُ ، وإن الحكيم هو الفَيَضُ الذي يَفِيضُ عليه مما فوقه ، وإن سَلَامَانَ هو النفسُ الناطقة الصادرة عن العقل الفعّال من غير تَعَلُّقٍ بالجِسْمَانِيَّاتِ ، وإن أَسَالَ هي القوةُ البدنية الحيوانية ، وإن عِشْقَ سَلَامَانَ لأَسَالَ هو مَبْلُ النفس إلى اللذات البدنية ، وإن هربهما إلى ما وراء بحر المغرب هو انغماسُهما في الأمور الفانية ، وإن تعذيبُهما بالشوق مع الحِرْمَانِ وهما متلاهيان هو بقاء مَبْلِ النفس مع فتور القُوى عن أفعالها بعد سِنِّ الانحطاط ، وإن رجوعَ سَلَامَانَ إلى أبيه هو التَقَطُّنُ للكمال والندامة ، وإن إلقاء نفسيهما في البحر هو تَوَرُّطُهما في الهلاك ، وإن خِلَاصَ سَلَامَانَ هو بقاء النفس بعد البدن ، وإن اطلّاعه على صورة الزَهْرَةِ هو التذادُ النفس بالكمالات العقلية ، وإن جلوس سَلَامَانَ على سرير المُلْكِ هو وصولُ النفس إلى الى كمالها الحقيقي ، وإن الهَرَمَيْنِ الباقيين على مرور الدهر هما الصورة والمادة الجسمانيّتان .

وإذا ما أقدمنا على إزلاقِ فِكْرِ شخصيٍّ تحت القصة بعد أن سَمِعْنَا هذا التفسير الدقيق رأينا رمزَ الفلسفة في الهَرَمَيْنِ اللذين أقيما في مصر منذ

زمن قديم جداً ففتّحنا من قبيل أفلاطون وأرسطو وبقيّا على مرور الدهر .

• • •

لقد عرّضنا نتائج هذا الكتاب في آخر الفصل السابق ، وإنا إذ نختم به هذا الفصل وهذا الكتاب ، وذلك على حين نودّع قراءنا . ونودّع أولئك المتوتّي الكرام السابقين الذين كان فكرهم موضوع هذه الدراسة ، لم أردْ غيرَ إضافة كلمة للجهر بلذة نمتّ بها في الشهور الكثيرة التي قضيتها في صحبة رجال آمنوا بالعقل وبَحْثُوا وَفَقُّوا قوانين المنطق ، وعدّوا جميع الفرضيات في كل صفحة ، وميّزوا جميع المعاني ، واعتقدوا الحقيقة العامة ، وأيقنوا بخلودها ، وعدّوا الفلسفة علماً ، وذهبوا إلى أن السياسة قِسمٌ من العِلْمِ ، وقصّوا بوجوب الحكم في الدول من قبيل الحكماء ، لا من قبيل الغوغاء ، واتصّفوا بقلبي كبير لم يروا معه نقص قيمة العقل باعترافهم أنه محدود ويقولهم إنه يُوجد فوقه إمكان للمعرفة بالمعاني ، فتحبّوا نفوسهم بوسيلة الانطلاق في بقاع حافلة بالأسرار ، وقد بلغ هؤلاء الرجال من اتساع الدهن ما يستحقّ معه تنوع آرائهم أن يُشير حسدُ هواة عصرنا ، وذلك ما داموا قد جدّوا بعقلهم أن يدركوا جميع المناهج فيوقّفوا بينها جميعاً ولم يعرفوا أيّ حاجز في حقل البحث العقلي الذي ساروا به أحراراً من خلال جميع العلوم ، وما داموا قد أرادوا أن تكون جميع ميادين النشاط مُفتّحة لهم فارتقوا جميع درجات مراقبة الموجودات ونزّلوا منها بسهولة متساوية ، هذه الدرجات التي تبيح لها طبيعة ذهن الإنسان أن تتحرك من أعماق الأرض حتى الأفلاك العليا ، ومن ظلمات الميؤلى التي لا تُدرك حتى أنوار العقل المحض .



## جدول المطابقات

بين السنين الهجرية والميلادية

بدءا من العام الهجري الأول حتى سنة ٤٨٠ هجرية  
أي بعد وفاة الشيخ الرئيس بنصف قرن

هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة
١	٦٢٢	٣١	٦٥١	٦١	٦٨٠	٩١	٧٠٩
٢	٦٢٣	٣٢	٦٥٢	٦٢	٦٨١	٩٢	٧١٠
٣	٦٢٤	٣٣	٦٥٣	٦٣	٦٨٢	٩٣	٧١١
٤	٦٢٥	٣٤	٦٥٤	٦٤	٦٨٣	٩٤	٧١٢
٥	٦٢٦	٣٥	٦٥٥	٦٥	٦٨٤	٩٥	٧١٣
٦	٦٢٧	٣٦	٦٥٦	٦٦	٦٨٥	٩٦	٧١٤
٧	٦٢٨	٣٧	٦٥٧	٦٧	٦٨٦	٩٧	٧١٥
٨	٦٢٩	٣٨	٦٥٨	٦٨	٦٨٧	٩٨	٧١٦
٩	٦٣٠	٣٩	٦٥٩	٦٩	٦٨٨	٩٩	٧١٧
١٠	٦٣١	٤٠	٦٦٠	٧٠	٦٨٩	١٠٠	٧١٨
١١	٦٣٢	٤١	٦٦١	٧١	٦٩٠	١٠١	٧١٩
١٢	٦٣٣	٤٢	٦٦٢	٧٢	٦٩١	١٠٢	٧٢٠
١٣	٦٣٤	٤٣	٦٦٣	٧٣	٦٩٢	١٠٣	٧٢١
١٤	٦٣٥	٤٤	٦٦٤	٧٤	٦٩٣	١٠٤	٧٢٢
١٥	٦٣٦	٤٥	٦٦٥	٧٥	٦٩٤	١٠٥	٧٢٣
١٦	٦٣٧	٤٦	٦٦٦	٧٦	٦٩٥	١٠٦	٧٢٤
١٧	٦٣٨	٤٧	٦٦٧	٧٧	٦٩٦	١٠٧	٧٢٥
١٨	٦٣٩	٤٨	٦٦٨	٧٨	٦٩٧	١٠٨	٧٢٦
١٩	٦٤٠	٤٩	٦٦٩	٧٩	٦٩٨	١٠٩	٧٢٧
٢٠	٦٤٠	٥٠	٦٧٠	٨٠	٦٩٩	١١٠	٧٢٨
٢١	٦٤١	٥١	٦٧١	٨١	٧٠٠	١١١	٧٢٩
٢٢	٦٤٢	٥٢	٦٧٢	٨٢	٧٠١	١١٢	٧٣٠
٢٣	٦٤٣	٥٣	٦٧٢	٨٣	٧٠٢	١١٣	٧٣١
٢٤	٦٤٤	٥٤	٦٧٣	٨٤	٧٠٣	١١٤	٧٣٢
٢٥	٦٤٥	٥٥	٦٧٤	٨٥	٧٠٤	١١٥	٧٣٣
٢٦	٦٤٦	٥٦	٦٧٥	٨٦	٧٠٥	١١٦	٧٣٤
٢٧	٦٤٧	٥٧	٦٧٦	٨٧	٧٠٥	١١٧	٧٣٥
٢٨	٦٤٨	٥٨	٦٧٧	٨٨	٧٠٦	١١٨	٧٣٦
٢٩	٦٤٩	٥٩	٦٧٨	٨٩	٧٠٧	١١٩	٧٣٧
٣٠	٦٥٠	٦٠	٦٧٩	٩٠	٧٠٨	١٢٠	٧٣٧

هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة
١٢١	٧٣٨	١٥١	٧٦٨	١٨١	٧٩٧	٢١١	٨٢٦
١٢٢	٧٣٩	١٥٢	٧٦٩	١٨٢	٧٩٨	٢١٢	٨٢٧
١٢٣	٧٤٠	١٥٣	٧٧٠	١٨٣	٧٩٩	٢١٣	٨٢٨
١٢٤	٧٤١	١٥٤	٧٧٠	١٨٤	٨٠٠	٢١٤	٨٢٩
١٢٥	٧٤٢	١٥٥	٧٧١	١٨٥	٨٠١	٢١٥	٨٣٠
١٢٦	٧٤٣	١٥٦	٧٧٢	١٨٦	٨٠٢	٢١٦	٨٣١
١٢٧	٧٤٤	١٥٧	٧٧٣	١٨٧	٨٠٢	٢١٧	٨٣٢
١٢٨	٧٤٥	١٥٨	٧٧٤	١٨٨	٨٠٣	٢١٨	٨٣٣
١٢٩	٧٤٦	١٥٩	٧٧٥	١٨٩	٨٠٤	٢١٩	٨٣٤
١٣٠	٧٤٧	١٦٠	٧٧٦	١٩٠	٨٠٥	٢٢٠	٨٣٥
١٣١	٧٤٨	١٦١	٧٧٧	١٩١	٨٠٦	٢٢١	٨٣٥
١٣٢	٧٤٩	١٦٢	٧٧٨	١٩٢	٨٠٧	٢٢٢	٨٣٦
١٣٣	٧٥٠	١٦٣	٧٧٩	١٩٣	٨٠٨	٢٢٣	٨٣٧
١٣٤	٧٥١	١٦٤	٧٨٠	١٩٤	٨٠٩	٢٢٤	٨٣٨
١٣٥	٧٥٢	١٦٥	٧٨١	١٩٥	٨١٠	٢٢٥	٨٣٩
١٣٦	٧٥٣	١٦٦	٧٨٢	١٩٦	٨١١	٢٢٦	٨٤٠
١٣٧	٧٥٤	١٦٧	٧٨٣	١٩٧	٨١٢	٢٢٧	٨٤١
١٣٨	٧٥٥	١٦٨	٧٨٤	١٩٨	٨١٣	٢٢٨	٨٤٢
١٣٩	٧٥٦	١٦٩	٧٨٥	١٩٩	٨١٤	٢٢٩	٨٤٣
١٤٠	٧٥٧	١٧٠	٧٨٦	٢٠٠	٨١٥	٢٣٠	٨٤٤
١٤١	٧٥٨	١٧١	٧٨٧	٢٠١	٨١٦	٢٣١	٨٤٥
١٤٢	٧٥٩	١٧٢	٧٨٨	٢٠٢	٨١٧	٢٣٢	٨٤٦
١٤٣	٧٦٠	١٧٣	٧٨٩	٢٠٣	٨١٨	٢٣٣	٨٤٧
١٤٤	٧٦١	١٧٤	٧٩٠	٢٠٤	٨١٩	٢٣٤	٨٤٨
١٤٥	٧٦٢	١٧٥	٧٩١	٢٠٥	٨٢٠	٢٣٥	٨٤٩
١٤٦	٧٦٣	١٧٦	٧٩٢	٢٠٦	٨٢١	٢٣٦	٨٥٠
١٤٧	٧٦٤	١٧٧	٧٩٣	٢٠٧	٨٢٢	٢٣٧	٨٥١
١٤٨	٧٦٥	١٧٨	٧٩٤	٢٠٨	٨٢٣	٢٣٨	٨٥٢
١٤٩	٧٦٦	١٧٩	٧٩٥	٢٠٩	٨٢٤	٢٣٩	٨٥٣
١٥٠	٧٦٧	١٨٠	٧٩٦	٢١٠	٨٢٥	٢٤٠	٨٥٤

هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة
٢٤١	٨٥٥	٢٧١	٨٨٤	٣٠١	٩١٣	٣٣١	٩٤٢
٢٤٢	٨٥٦	٢٧٢	٨٨٥	٣٠٢	٩١٤	٣٣٢	٩٤٣
٢٤٣	٨٥٧	٢٧٣	٨٨٦	٣٠٣	٩١٥	٣٣٣	٩٤٤
٢٤٤	٨٥٨	٢٧٤	٨٨٧	٣٠٤	٩١٦	٣٣٤	٩٤٥
٢٤٥	٨٥٩	٢٧٥	٨٨٨	٣٠٥	٩١٧	٣٣٥	٩٤٦
٢٤٦	٨٦٠	٢٧٦	٨٨٩	٣٠٦	٩١٨	٣٣٦	٩٤٧
٢٤٧	٨٦١	٢٧٧	٨٩٠	٣٠٧	٩١٩	٣٣٧	٩٤٨
٢٤٨	٨٦٢	٢٧٨	٨٩١	٣٠٨	٩٢٠	٣٣٨	٩٤٩
٢٤٩	٨٦٣	٢٧٩	٨٩٢	٣٠٩	٩٢١	٣٣٩	٩٥٠
٢٥٠	٨٦٤	٢٨٠	٨٩٣	٣١٠	٩٢٢	٣٤٠	٩٥١
٢٥١	٨٦٥	٢٨١	٨٩٤	٣١١	٩٢٣	٣٤١	٩٥٢
٢٥٢	٨٦٦	٢٨٢	٨٩٥	٣١٢	٩٢٤	٣٤٢	٩٥٣
٢٥٣	٨٦٧	٢٨٣	٨٩٦	٣١٣	٩٢٥	٣٤٣	٩٥٤
٢٥٤	٨٦٨	٢٨٤	٨٩٧	٣١٤	٩٢٦	٣٤٤	٩٥٥
٢٥٥	٨٦٨	٢٨٥	٨٩٨	٣١٥	٩٢٧	٣٤٥	٩٥٦
٢٥٦	٨٦٩	٢٨٦	٨٩٩	٣١٦	٩٢٨	٣٤٦	٩٥٧
٢٥٧	٨٧٠	٢٨٧	٩٠٠	٣١٧	٩٢٩	٣٤٧	٩٥٨
٢٥٨	٨٧١	٢٨٨	٩٠٠	٣١٨	٩٣٠	٣٤٨	٩٥٩
٢٥٩	٨٧٢	٢٨٩	٩٠١	٣١٩	٩٣١	٣٤٩	٩٦٠
٢٦٠	٨٧٣	٢٩٠	٩٠٢	٣٢٠	٩٣٢	٣٥٠	٩٦١
٢٦١	٨٧٤	٢٩١	٩٠٣	٣٢١	٩٣٣	٣٥١	٩٦٢
٢٦٢	٨٧٥	٢٩٢	٩٠٤	٣٢٢	٩٣٣	٣٥٢	٩٦٣
٢٦٣	٨٧٦	٢٩٣	٩٠٥	٣٢٣	٩٣٤	٣٥٣	٩٦٤
٢٦٤	٨٧٧	٢٩٤	٩٠٦	٣٢٤	٩٣٥	٣٥٤	٩٦٥
٢٦٥	٨٧٨	٢٩٥	٩٠٧	٣٢٥	٩٣٦	٣٥٥	٩٦٥
٢٦٦	٨٧٩	٢٩٦	٩٠٨	٣٢٦	٩٣٧	٣٥٦	٩٦٦
٢٦٧	٨٨٠	٢٩٧	٩٠٩	٣٢٧	٩٣٨	٣٥٧	٩٦٧
٢٦٨	٨٨١	٢٩٨	٩١٠	٣٢٨	٩٣٩	٣٥٨	٩٦٨
٢٦٩	٨٨٢	٢٩٩	٩١١	٣٢٩	٩٤٠	٣٥٩	٩٦٩
٢٧٠	٨٨٣	٣٠٠	٩١٢	٣٣٠	٩٤١	٣٦٠	٩٧٠

هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة
٣٦١	٩٧١	٣٩١	١٠٠٠	٤٢١	١٠٣٠	٤٥١	١٠٥٩
٣٦٢	٩٧٢	٣٩٢	١٠٠١	٤٢٢	١٠٣٠	٤٥٢	١٠٦٠
٣٦٣	٩٧٣	٣٩٣	١٠٠٢	٤٢٣	١٠٣١	٤٥٣	١٠٦١
٣٦٤	٩٧٤	٣٩٤	١٠٠٣	٤٢٤	١٠٣٢	٤٥٤	١٠٦٢
٣٦٥	٩٧٥	٣٩٥	١٠٠٤	٤٢٥	١٠٣٣	٤٥٥	١٠٦٣
٣٦٦	٩٧٦	٣٩٦	١٠٠٥	٤٢٦	١٠٣٤	٤٥٦	١٠٦٣
٣٦٧	٩٧٧	٣٩٧	١٠٠٦	٤٢٧	١٠٣٥	٤٥٧	١٠٦٤
٣٦٨	٩٧٨	٣٩٨	١٠٠٧	٤٢٨	١٠٣٦	٤٥٨	١٠٦٥
٣٦٩	٩٧٩	٣٩٩	١٠٠٨	٤٢٩	١٠٣٧	٤٥٩	١٠٦٦
٣٧٠	٩٨٠	٤٠٠	١٠٠٩	٤٣٠	١٠٣٨	٤٦٠	١٠٦٧
٣٧١	٩٨١	٤٠١	١٠١٠	٤٣١	١٠٣٩	٤٦١	١٠٦٨
٣٧٢	٩٨٢	٤٠٢	١٠١١	٤٣٢	١٠٤٠	٤٦٢	١٠٦٩
٣٧٣	٩٨٣	٤٠٣	١٠١٢	٤٣٣	١٠٤١	٤٦٣	١٠٧٠
٣٧٤	٩٨٤	٤٠٤	١٠١٣	٤٣٤	١٠٤٢	٤٦٤	١٠٧١
٣٧٥	٩٨٥	٤٠٥	١٠١٤	٤٣٥	١٠٤٣	٤٦٥	١٠٧٢
٣٧٦	٩٨٦	٤٠٦	١٠١٥	٤٣٦	١٠٤٤	٤٦٦	١٠٧٣
٣٧٧	٩٨٧	٤٠٧	١٠١٦	٤٣٧	١٠٤٥	٤٦٧	١٠٧٤
٣٧٨	٩٨٨	٤٠٨	١٠١٧	٤٣٨	١٠٤٦	٤٦٨	١٠٧٥
٣٧٩	٩٨٩	٤٠٩	١٠١٨	٤٣٩	١٠٤٧	٤٦٩	١٠٧٦
٣٨٠	٩٩٠	٤١٠	١٠١٩	٤٤٠	١٠٤٨	٤٧٠	١٠٧٧
٣٨١	٩٩١	٤١١	١٠٢٠	٤٤١	١٠٤٩	٤٧١	١٠٧٨
٣٨٢	٩٩٢	٤١٢	١٠٢١	٤٤٢	١٠٥٠	٤٧٢	١٠٧٩
٣٨٣	٩٩٣	٤١٣	١٠٢٢	٤٤٣	١٠٥١	٤٧٣	١٠٨٠
٣٨٤	٩٩٤	٤١٤	١٠٢٣	٤٤٤	١٠٥٢	٤٧٤	١٠٨١
٣٨٥	٩٩٥	٤١٥	١٠٢٤	٤٤٥	١٠٥٣	٤٧٥	١٠٨٢
٣٨٦	٩٩٦	٤١٦	١٠٢٥	٤٤٦	١٠٥٤	٤٧٦	١٠٨٣
٣٨٧	٩٩٧	٤١٧	١٠٢٦	٤٤٧	١٠٥٥	٤٧٧	١٠٨٤
٣٨٨	٩٩٨	٤١٨	١٠٢٧	٤٤٨	١٠٥٦	٤٧٨	١٠٨٥
٣٨٩	٩٩٨	٤١٩	١٠٢٨	٤٤٩	١٠٥٧	٤٧٩	١٠٨٦
٣٩٠	٩٩٩	٤٢٠	١٠٢٩	٤٥٠	١٠٥٨	٤٨٠	١٠٨٧



## الفهرس

صفحة

٥

تقديم

٩

مقدمة المؤلف

١٣

الفصل الأول - لاهوتية القرآن :

عيان الله لدى محمد ، تجلي القدرة الإلهية ، المعجزة القرآنية ،  
ذات الله وصفاته ، مشكلة القدر وعلم الله ، جبرية القرآن ،  
نظرية الوحي والملائكة

٢٧

الفصل الثاني - المعتزلة :

النظريات الأساسية عند المعتزلة ، صفات الله والقدر والاختيار ،  
المعتزلة في كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني ، ظهور مسألة  
الاختيار قبل المعتزلة ، واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، الاتصال  
بالفكر اليوناني ، العلاف والنظام ، معمر بن عباد السلمي ،  
مذهب التناسخ ، الجاحظ الجبائي وأبو هاشم ، الكرامية

### الفصل الثالث - المترجمون :

بدء حركة النقل في عصر المنصور ، سير المعينات الفلسفية الحقيقي ، انتشار المذهب اليوناني عند الآراميين ، دراسة الآداب اليونانية عند السريان ، دور الطبيب مرجيس الرأس عيني ، أمانة الحيرة النصرانية ، تجاوز العرب حدود صحرائهم قبل الهجرة ، حنين بن إسحاق وتلميذاه ، جماعة من النقلة ، دور الصابئة في حركة الترجمة ، ظهور أدب فلسفي قبل ابن سينا ..

### الفصل الرابع - الفلاسفة والموسوعيون :

معنى الفيلسوف وظهور بعض الفلاسفة قبل ابن سينا ، الكندي والفارابي ، أبو زيد بن سهل البلخي ، كتب الفارابي وأثره العلمي والفلسفي ، ما بعد الطبيعة عند الفارابي ، المدينة الفاضلة ، نظرية المعرفة ، جماعة إخوان الصفا .

### الفصل الخامس - ابن سينا ، سيرته ، مكتبه :

ترجمة الفيلسوف لنفسه ، حال الدولة في عصر ابن سينا ، صلة ابن سينا بأمر بخاري ، بعض مصنفات الشيخ الرئيس في الفلسفة والمنطق والأخلاق والتصوف والطب

### الفصل السادس - منطق ابن سينا :

أهمية المنطق في المناهج القديمة ، كيف أوضح ابن سينا غرض المنطق في « النجاة » فائدة صناعة المنطق ، إيساغوجي لفرغوريوس الصوري



### الفصل السابع — طبيعيات ابن سينا :

الطبيعيات عند القدماء ، دخول قسم من علم النفس عند الشيخ الرئيس تحت عنوان الطبيعيات ، مبدأ الكمالات ومبدأ القوة عند ابن سينا ، القياس الزماني والسرعة ، المكان وتعريفه عند ابن سينا ، الحلاء والحركة ، قابلية الأجسام للتجزؤ

### الفصل الثامن — نفسيات ابن سينا :

دراسة النفس والعقل عند ابن سينا ، نظرية الإدراك الحسي عند الشيخ الرئيس ، قوى المصورة ، والمفكرة ، والوهم ، والحافظة ، العقل الفعال والموجودات والمقولات ، خلود النفس ونتيجة ذلك لروحانياتها

### الفصل التاسع — إلهيات ابن سينا :

العالم العلوي ، نظرية انبثاق الأفلاك ، اختراع المسبب الأول ، الموجود الأول والمسبب الأول ، مبدأ العلة وتحليله عند ابن سينا ، التوحيد بين العقل والعلة ، نظرية الكليات المتفرعة عن نظرية العلل ، واجب الوجود

### الفصل العاشر — تصوف ابن سينا :

الغاية الربانية ، الله خير محض فكيف يتصور مصدر صلور الشر ؟ ليس الشر شرّاً إلا بالعرض ، رسالة ابن سينا عن القدر ، التفاؤل عند الشيخ الرئيس ، كيف تم السعادة ؟ بلوغ الأنفس كما لها بذاتها ، قصة سلامان وأبسال ، تفسير الطوسي لهذه القصة

### جدول مقابلات السنين الهجرية والميلادية



## جدول الخطأ والصواب

الخطأ	الصواب	صفحة	سطر
لحيدر بامات	لحيدر بامات	٦	١٥
إياه	إياه	٢١	١٣
أفيها	فيها	٢١	٢١
للاهوتية	للاهوتية	٢٦	٧
الجبائي	الجبائي	٢٧	٧
التنقيص	التنقيص	٣٣	١١
بوضوح	بوضوح	٣٦	٧
بفضل	بفضل	٧٤	١
يُرْعه	يُرْعه	٩٢	٥
ديريسي	ديريسي	٩٩	٦
بالمضافات	بالمضافات	١٠١	١٧
بمصر	بمصر	١٠٤	١٧
يوصلها	يوصلها	١٠٨	١٦
فيحل	فيحل	١٠٩	١١
مع الإيضاح	مع الإيضاح	١١٣	٣
له	له	١١٤	٢١
ويعلمه	ويعلمه	١٢٥	١٤
أفلاطون	أفلاطون	١٢٦	٧
منظماً	منظماً	١٣٢	١٥
مع كون	مع كون	١٦٥	٢
المبتسرات	المبتسران	١٩٢	٢٠

مطبعة دار الكتب

ص.ب ٣٥٥٩

بيروت - لبنان



BARON CARRA DE VAUX

# AVICENNE

Editeur

DAR BEYROUTH.

BEYROUTH

Bibliotheca Alexandrina



0528373

التسليم